GERARDO CHAM

Narrativas de exesclavizados afroamericanos

Conflictos de autoría





GERARDO CHAM

Narrativas de exesclavizados afroamericanos

Conflictos de autoría





Universidad de Guadalajara

Ricardo Villanueva Lomelí
Rectoría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrectoría Ejecutiva

Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretaría General

Juan Manuel Durán Juárez
Rectoría del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial

Primera edición, 2022

Published 2023 by



An Imprint of transcript Verlag
http://www.bielefeld-university-press.de

Printed by Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6466-9
PDF-ISBN 978-3-8394-6466-3
https://doi.org/10.14361/9783839464663

Impreso y hecho en Alemania
Printed and made in Germany



Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier
Dirección

Gerardo Gutiérrez Cham
Hans-Jürgen Burchardt
Codirección

Martin Breuer
Coordinación de Publicaciones

www.calas.lat

Gracias al apoyo de



En colaboración con









CALAS. Afrontar las crisis desde América Latina

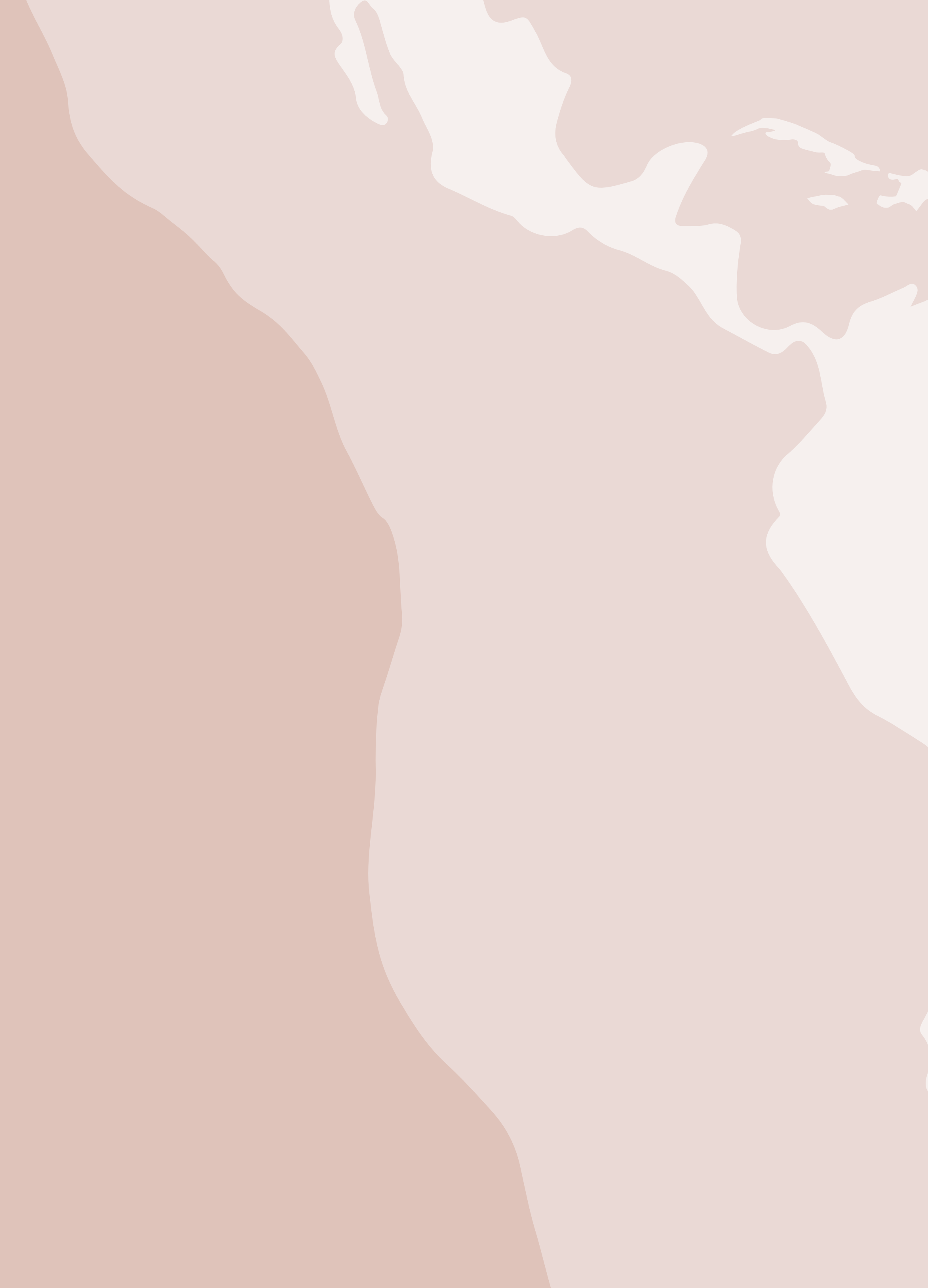
Este libro forma parte de los ensayos concebidos desde la investigación interdisciplinaria que se lleva a cabo en el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS), donde tratamos de fomentar el gran reto de analizar aspectos críticos sobre los procesos de cambios sociales. CALAS ha sido concebido como una red afín a la perspectiva de los Centros de Estudios Avanzados establecidos en distintas universidades del mundo y busca consolidarse como núcleo científico que promueve el desarrollo y la difusión de conocimientos sobre América Latina y sus interacciones globales. CALAS funciona en red, la sede principal, ubicada en la Universidad de Guadalajara (México), y las subsedes ubicadas en la Universidad de Costa Rica, Flacso Ecuador y Universidad Nacional de General San Martín en Argentina. Las instituciones latinoamericanas sedes están asociadas con cuatro universidades alemanas: Bielefeld, Kassel, Hannover y Jena; esta asociación fue impulsada por un generoso apoyo del Ministerio Federal de Educación e Investigación en Alemania.

La relevancia de estos libros, enfocados en el análisis de problemas sociales, trasciende linderos académicos. Se trata de aumentar la reflexión crítica sobre los conflictos más acuciantes en América Latina, como una contribución de primer orden para generar diálogos desde múltiples disciplinas y puntos de vista. Más allá de esto, el objetivo de estas publicaciones es buscar caminos para afrontar las múltiples crisis.

Como reconocidos analistas en sus respectivos campos de investigación, los autores nos invitan a ser copartícipes de sus reflexiones y a multiplicar los efectos de sus propuestas, a partir de su lectura.

Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier
Directores

Gerardo Gutiérrez Cham y Hans-Jürgen Burchardt
Codirectores



Índice

A manera de introducción

Este ensayo busca contribuir a los estudios sobre estatutos de enunciación discursiva en narrativas elaboradas por personas de origen africano que fueron esclavizadas en América durante el siglo xix. De manera más específica, interesa propiciar reflexiones sobre distintos niveles de implicaciones que tuvo el asentamiento de un *yo* narrativo como centro de gravedad textual y ontológico.

Un primer nivel de acercamiento a las narrativas escritas por personas que fueron esclavizadas durante el siglo xix pasa por un repliegue de género narrativo. Desde finales del siglo xviii ya empezaba a conformarse la autobiografía como género propio dentro de la literatura occidental. Básicamente se trataba de manuscritos en los que la propia vida del autor se constituía en el fundamento central del relato.

Sin pretender hacer un recuento histórico exhaustivo, menciono aquí algunos relatos autobiográficos que históricamente han sido considerados fundacionales. La primera autobiografía en castellano data del siglo xv. Se tituló *Memorias* y fue escrita por Leonor López de Córdoba. Durante el Renacimiento se escribieron varios relatos de carácter autobiográfico. Uno de los más importantes fue el del célebre escultor y orfebre Benvenuto Cellini. Escribió su *Vita* entre 1556 y 1558. Otra biografía destacada del Renacimiento es la obra titulada *De vita propia*, escrita en 1574 por el médico y astrólogo italiano Gerolamo Cardano. La primera autobiografía en inglés suele atribuirse a Margery Kempe, quien escribió en 1438 episodios sobre sus peregrinaciones a Tierra Santa y a Roma. Pero los primeros relatos autobiográficos impresos y distribuidos en inglés para un público mucho más amplio formaban parte del volumen

titulado *The General History of Virginia,* publicado en 1624 por el capitán John Smith. En 1789 aparecen las célebres *Confesiones* de Rousseau y en 1799 el *Preludio* de Wordsworth.

Una característica común de los textos mencionados es la preponderancia del autor vehiculizado a través de su *yo,* como una entidad digna de ser expuesta y recordada ante los ojos de los lectores (Anderson 2001). La primacía de ese *yo* fue posible bajo el entendido de que solamente las subjetividades de ciertas vidas merecían el privilegio de ser perpetuadas mediante relatos impresos elaborados por los propios protagonistas. Al mismo tiempo se daba por sentado que el resto de vidas solo merecía permanecer confinado en ámbitos personales. Más allá, a nivel público eran vidas consideradas vacías, vulgares, irrelevantes, dignas de ínfima atención pública. Por supuesto, desde muy temprano, las personas negras esclavizadas fueron arrojadas al foso del anonimato autobiográfico. Sistemáticamente se les negaban derechos mínimos de expresión. Por tanto, no podían incorporarse a los circuitos de lectoescritura convencionales. Nada extraño resulta que se haya conformado una especie de clase autobiográfica emparejada con las élites políticas, económicas y culturales.

Durante siglos, la autobiografía se mantuvo circunscrita mediante cercos de exclusividad. Divisiones jerárquicas de raza, género y condición socioeconómica condicionaban accesos a la escritura en general y de manera más específica al acto de narrar sucesos desde un *yo* plenamente individualizado e identificado con el autor de la obra. En las nacientes repúblicas hispanoamericanas la escritura autobiográfica fue cultivada básicamente por oligarquías de blancos y mestizos, quienes, desde privilegios coloniales, hacían lo posible por mantener a indígenas y a personas de origen africano excluidos de modelos culturales hegemónicos. Durante el siglo XIX y buena parte del XX, la textualidad autobiográfica prácticamente se constituyó en monopolio de quienes se autoconferían derechos de uso respecto a los valores occidentales que, desde sus particulares perspectivas, deberían ser preservados, exaltados y difundidos por medios impresos.

Pero las discriminaciones racializadas no eran los únicos motivos. El crítico Georges Gusdorf (1980) ha insistido en el hecho de que

las autobiografías forman parte de rasgos individualistas desarrollados durante siglos en las distintas culturas europeas.[1] Y precisamente, un rasgo relevante de esa individualidad fue la subordinación intelectual que imponían las élites blancas a grandes culturas colonizadas. Básicamente, a las personas colonizadas se les negaban accesos y derechos para expresarse de manera autobiográfica, pues las autobiografías del siglo XIX también estaban supeditadas a experiencias coloniales. En el mejor de los casos, a las personas sujetas a dominio colonial solo se les permitía ingresar a la historia escrita como colectividades anónimas, o bien como sujetos contables en documentos de registros administrativos, jurídicos, etc. Si bien en numerosos archivos de países hispanoamericanos se conservan documentos de demandas de esclavos, se advierte que, en su gran mayoría, esos legajos son de carácter jurídico-administrativo y están mediados formulariamente por la mano y el poder vigilante de un escribano. En América Latina, como afirma Alex Castro (2015), responsable de la edición Matanzas de la autobiografía de Juan Francisco Manzano, nunca fue posible el desarrollo franco de narrativas extensas, a manera de relatos de vida o memoriales, por parte de personas esclavizadas.

Impedimentos para que personas esclavizadas accedieran a espacios de lectura y escritura

Desde una perspectiva general podría suponerse que las dificultades que tuvieron las personas negras esclavizadas para acceder a la lectura

[1] Teresa González Arce (2020, 16) comparte este mismo argumento a propósito del desarrollo de la escritura autobiográfica a partir de una cierta primacía cultural basada en el egoísmo; escribe lo siguiente: “No es de extrañar, por lo visto, que la autobiografía se haya desarrollado de forma significativa en el mundo anglosajón y que, durante mucho tiempo, los escritores hispánicos hayan preferido disimular sus voces con ayuda de géneros como la picaresca, para no ser perseguidos por la Inquisición ni ser considerados engreídos o ególatras”.

y la escritura no constituyen en sí argumentos suficientes para explicar la poquísima cantidad de relatos testimoniales en territorios dominados por la Corona española. Sin embargo, una vez que analizamos en detalle esos obstáculos, se puede constatar que sí fueron factores de gran calado, pues al transcurso de los años impidieron el asentamiento de condiciones favorables al desarrollo de una cierta testimonialidad textual en pro de las personas esclavizadas. Además, los obstáculos para acceder a estructuras académicas de primeras letras fueron determinantes en el posterior desarrollo de las comunidades afrodescendientes en territorios de lo que hoy llamamos América Latina.

A largo plazo, los enormes obstáculos que debieron enfrentar los negros esclavizados para recibir educación generaron ciclos de crisis constantes, incluso toda vez que sobrevinieron los movimientos de independencia en las nacientes repúblicas americanas. Uno de los grandes obstáculos que padecieron para poder acceder a una cierta dinámica de estructuras educativas durante la Colonia española fue de orden nocional. Se difundió, con gran insistencia y eficacia ideológica, la idea de que los negros eran por naturaleza seres inferiores a la gente blanca, incapaces de pensar por sí solos. También se reforzó, por todos los medios posibles, el prejuicio estigmatizante de que habían nacido para ser esclavizados. Se trataba de nociones bien arraigadas, quizá hasta mediados del siglo XIX, cuando se consolidan las nacientes repúblicas independizadas de España.

El arraigo de menosprecios nocionales fue decisivo porque las personas de piel oscura fueron sistemáticamente identificadas como seres *esclavizables.* Esa dicotomía imaginaria negro-esclavo se alzaba como un monolito colectivo muy difícil de ser erosionado, pues reforzaba privilegios de poder entre las élites blancas. Por tanto, si un esclavo lograba manumisión mediante carta de libertad, de todos modos seguía siendo considerado negro, es decir, un ser supuestamente inferior, vicioso, holgazán y proclive a cometer delitos de toda índole. No se trataba de simples rumoraciones difundidas en voz baja, sino de percepciones explícitas, cuyos argumentos tajantes resonaban por todas partes. No hace falta mucha disquisición para suponer que los menosprecios constantes,

combinados con maltratos físicos, ocasionaron graves afectaciones psíquicas y emocionales a las personas esclavizadas. Sus vidas transcurrían entre el desánimo, la zozobra permanente y miedos larvarios que al final del día pasaban al estrato infame de lo normalizado. Todo ello encapsulado en la noción de *ser negro.*

Cabe recordar que había prohibiciones legales para que las personas esclavizadas recibieran instrucción escolar. A los negros esclavizados básicamente solo se les permitía recibir lecciones de doctrina religiosa. Muy temprano, desde 1517, en la *Recopilación de las Leyes de Indias*, tomo primero, se establece, desde España, la obligación de imponer la doctrina cristiana a toda la población de las colonias, incluidos los negros. Más tarde, en 1538, Carlos I ordenó que todos los esclavizados bajo sus dominios deberían ser adoctrinados en la religión católica: "que todos los que tuviesen esclavos negros en la ciudad de Santo Domingo, los enviasen a las iglesias a hora fija para que les enseñasen la doctrina cristiana" (Saco 1877). Prácticamente era la única instrucción que recibían las personas esclavizadas. En la Real Cédula de 1789, titulada "Sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias é islas filipinas", impresa en Madrid, el rey establece una serie de ordenanzas para intentar regular el trato que los amos debían dar a quienes mantenían en condición de vasallaje. Hay un apartado titulado "Educación" que reproduzco enseguida:

CAPÍTULO PRIMERO

Educacion[2]

> Todo Poseedor de Esclavos, de cualquier clase y condición que sea, deberá instruirlos en los principios de la Religión Católica, y en las verdades necesarias para que puedan ser bautizados dentro del año de residencia en mis Dominios, cuidando que se les explique la Doctrina Christiana todos los días de precepto, en que no se les obligará, ni permitirá trabajar para sí, ni para sus Dueños, excepto en los tiempos de

[2] Transcribo respetando la ortografía tal y como aparece en el impreso original.

> la recolección de frutos, en que se acostumbra conceder licencia para trabajar en los días festivos. En estos y en los demas en que obliga el precepto de oir Misa, deberán los Dueños de Haciendas costear Sacerdote, que en unos y en otros les diga Misa, y en los primeros les explique la Doctrina Christiana, y administre los Santos Sacramentos, así en tiempo del cumplimiento de Iglesia, como en los demás que todos los días de la semana, después de concluido el trabajo, recen el Rosario á su presencia, ó la de su Mayordomo, con la mayor compostura y devosion (2).

Resulta casi increíble pensar que las ideas sobre *educar* aplicadas a personas esclavizadas se redujeran a un párrafo saturado de obligaciones y preceptivas en torno exclusivamente a prácticas religiosas. Como suele suceder en procesos de aprendizaje, no solo importaba aquello de lo que se hablaba, también importaba lo excluido. Las personas esclavizadas ni siquiera tenían acceso a instrumentos básicos para aprender a leer y a escribir. Desde los primeros años de la Colonia se enviaron desde España grandes cantidades de cartillas impresas destinadas a enseñar a leer a los niños. Los esclavizados nunca tuvieron acceso a esas cartillas. Eran documentos destinados a formar estructuras básicas de lectura y escritura mediante adoctrinamiento religioso. La referencia más antigua sobre cartillas para enseñar a leer enviadas a las colonias españolas es de 1512, cuando la Casa de Contratación de las Indias en Sevilla se hizo de dos mil ejemplares, comprados al alemán Jacome Cromberger a precio de dos maravedís cada uno. Fray Alonso de Espinar fue el encargado de embarcarse con las cartillas rumbo a América (Revello 1940, 1960).

A partir de 1512, tanto religiosos como seglares embarcaron cargamentos masivos de cartillas para enseñar a leer, junto con los llamados catones o libritos compuestos de frases y párrafos cortos, plagados de sentencias moralizantes. Básicamente eran códigos de moral católica y civil. Algunos catones funcionaban como silabarios, catecismos y leccionarios orientados a fomentar la buena crianza infantil. Se utilizaban para facilitar la lectura de los estudiantes principiantes. Adalberto Iván Pabón (2020), en su estudio sobre educación y restricciones a los negros, durante el siglo XVIII, afirma que después de indagar exhaustivamente,

no hay evidencias de ninguna cédula real o disposición que haya ordenado o fomentado siquiera la creación de escuelas para negros en Ecuador; pero lo mismo sucedía en otros territorios dominados por España. Se puede asegurar con buena certeza que la Corona española impidió que los negros accedieran al conocimiento y, sobre todo, a la práctica abierta de la lectura y la escritura. En las cédulas reales expedidas durante la Colonia solo hay alusiones a instrucción religiosa y acceso a sacramentos católicos para personas esclavizadas.

Pero más allá de los nulos respaldos legales, lo cierto es que amos, hacendados y capataces se oponían a la educación alfabetizada de los negros. Tampoco puede soslayarse el papel coercitivo de la jerarquía católica. Desde púlpitos extendidos a lo largo y ancho del continente se pregonaba sumisión hacia los amos y mayorales, mediante modelos mentales que se repetían bajo fundamentos aristotélicos. La Iglesia no condenaba abiertamente la esclavitud. Más aún, predicaba entre esclavizados la sumisión como medio para alcanzar la bienaventuranza eterna. De ese modo las personas esclavizadas eran mantenidas e incorporadas de manera dócil a los sistemas de producción esclavista. Tal vez el efecto más pernicioso estaba en los esfuerzos que los sacerdotes hacían desde púlpitos y confesionarios para inculcar con tremenda fuerza la idea de pecados y castigos divinos por desobedecer a los amos (Vila 2000).

Digamos que, además de mantener a negros y mulatos al margen de instrumentos educativos, la Iglesia católica contribuía, mediante presiones psicológicas, a mantener bajo régimen de sometimiento a negros esclavizados. Era un estado de cosas *conveniente* tanto para la Iglesia como para las élites coloniales. Por supuesto que había sectores clericales inconformes. Ese aspecto puede verificarse en el estudio exhaustivo que hace Ana Carolina Ibarra (2010) sobre el papel de la Iglesia católica en México durante el periodo independentista. No es casual que la revuelta independentista en la Nueva España haya sido promovida por dos sacerdotes: Miguel Hidalgo y José María Morelos, ambos críticos del sistema de castas, que explotaba y mantenía en la miseria a indígenas, criollos y mestizos (Sayeg 1991).

Retomo un argumento central. Para cualquier negro esclavizado, incluso para los libertos, aprender a leer y a escribir era muy pantano-

so, incluso peligroso. Aun así, hubo casos excepcionales. Gracias a las lecciones de doctrina, algunos esclavos, tal vez ayudados por sacerdotes jesuitas y personas alfabetizadas pertenecientes a las familias con las que vivían, lograban descifrar mensajes escritos en los catecismos (Tardieu 1997). Pero como ya hemos visto, se trataba de casos muy excepcionales, casi siempre de esclavos domésticos que tenían el raro privilegio de servir en casas donde había libros, papel y, sobre todo, personas dispuestas a ayudarlos. Sin embargo, la excepcionalidad solo confirma un hecho rotundo: durante los siglos de colonización española en tierras americanas, tácitamente estaba prohibido el acceso de los negros a la educación escolar regular. En cambio, desde el siglo XVI ya hay testimonios de que numerosos indígenas pudieron acceder a escuelas de artes y oficios. Incluso había internados de franciscanos en Tlatelolco, de jesuitas en Pátzcuaro, en Tepozotlán y el Colegio de San Gregorio en la ciudad de México. En Perú, desde 1583 ya hay documentación que confirma proyectos de jesuitas para ofertar incluso instrucción superior a los indios. Por instrucción superior se entendía gramática, latinidad, ciencias y teología. En una cédula de 1580 relativa a la Universidad de los Reyes se lee lo siguiente:

> Donde se lean y enseñen todas facultades, convendría que también gozasen de este beneficio los indios por haber entre ellos algunos de muy buenos entendimientos, que alumbrados con la inteligencia de las ciencias, serían mucha parte para industriar y mover a los más rudos (Konetzke 1953-1962).

Lo anterior hay que tomarlo con reservas. En el libro de Monique Alaperrine-Bouyet (2007) sobre la éducación de las élites indígenas en el Perú colonial, hay numerosas pruebas de que en realidad los accesos de indígenas a la universidad en regiones andinas solían quedar en buenas intenciones, de manera que se limitaban a casos excepcionales. Lo mismo podría decirse en otras regiones de las colonias españolas. De hecho, hasta mediados del siglo XIX los colegios jesuitas fueron centros educativos de élite. Estaba prohibido el acceso de negros. Básicamente

entraban hijos de autoridades, descendientes de colonos europeos, hijos de hacendados, así como personas pudientes provenientes de ciudades y villas. Como institución, la Iglesia se interesó básicamente por letrar a clérigos, monjes y estudiantes ya formados en estudios de primeras letras. Para los negros no había derecho de admisión.

Quisiera aclarar que no es el propósito de este ensayo hacer un recuento exhaustivo de la multiplicidad de factores involucrados en el analfabetismo sistemático que padecieron los negros en suelos americanos. En todo caso, se trata de mostrar la densidad de obstáculos estructurales e ideológicos que prácticamente hacían imposible el desarrollo de comunidades negras ilustradas. Aún hoy las comunidades afrodescendientes siguen teniendo dificultades para acceder, en igualdad de condiciones, a escuelas y universidades. Este fenómeno aparece, de manera descarnada, incluso en territorios sureños de Estados Unidos. John Griffin (2015), autor de *Negro como yo,*[3] que para ciertos sectores de crítica estadounidense se ha convertido quizá en el libro más influyente sobre racismo en Estados Unidos durante el siglo XX, anota lo siguiente en uno de sus diálogos:

> —Piense en un joven blanco. Puede pasar por el instituto y por la universidad con un incentivo real. Sabe que puede ganar buen dinero en cualquier profesión cuando acabe. Pero ¿puede un negro…en el Sur? No, no he visto a muchos sacar grandes notas en la universidad (Griffin 2015, 49).

[3] El caso de John Griffin sigue siendo paradigmático. En 1959 oscureció su piel, mediante especializados tratamientos capilares. Se tiñó el pelo y se internó a vivir en el sur más segregado de Estados Unidos. Era un blanco ennegrecido que deseaba experimentar y comprender los resquicios cotidianos de la segregación hacia la *raza.* Tras la publicación de *Negro como yo,* Griffin fue declarado *persona non grata* en su pueblo natal. Fue amenazado de muerte y a finales de 1975 sufrió una paliza brutal, a manos del Ku Klux Klan. En otro libro, mucho más reciente, Ta-Nehisi Coates (2021) expone, de manera exhaustiva, las discriminaciones raciales y los propios conflictos internos con los que comunidades enteras de afroamericanos deben lidiar para acceder a centros de educación en igualdad de circunstancias que los blancos.

Aunque se trata de un reclamo relativamente reciente, la voz de Griffin aún preserva ecos de las dificultades que padecían las personas declaradas libres para ingresar a escuelas durante los años inmediatos a la Guerra de Secesión. Precisamente, Frederick Douglass (2010), uno de los autores esclavizados más célebres en Estados Unidos, narra que mientras vivió con su amo en St. Michael's, un hombre blanco llamado Wilson dedicaba los domingos a instruir a los esclavizados hasta lograr que pudieran leer el Nuevo Testamento. Sin embargo, dice Douglass que después de tres reuniones tanto el señor West como el señor Fairbanks, líderes de la comunidad, los agredieron con palos y proyectiles y les prohibieron volver a reunirse para aprender a leer. Más adelante, en 1834, encontramos a Douglass viviendo en la granja del señor Freeland. Ahí tuvo la oportunidad de reunirse los sábados con otros dos esclavos para formar un pequeño grupo de personas esclavizadas deseosas de aprender a leer.

> Reunieron en seguida unos cuantos silabarios y me insistieron en organizar una escuela de Sabbat [...] Algunos de los esclavos de las granjas vecinas se enteraron de lo que estaba pasando y también se permitieron a sí mismos esta pequeña oportunidad de aprender a leer (Douglass 2010, 64).

El mismo Douglass se encarga de aludir a los numerosos peligros que corrían él y sus cuarenta alumnos que asistían a la escuela sabatina. Más tarde, para sorpresa suya, se entera de que en New Bedford, Massachusetts, los hijos de negros podían asistir a escuelas públicas con los hijos de los blancos. Había, sin embargo, severas restricciones. Ningún negro tenía derecho de asistir a las conferencias que se dictaban en los auditorios de las escuelas públicas. Esa prohibición se mantuvo hasta que oradores de la talla de Charles Summer, Theodore Parker, Ralph Waldo Emerson y Horace Mann se negaron a dar conferencias hasta que fuera derogada esa prohibición segregacionista.

En las colonias españolas ni siquiera se podía pensar en escuelas para alfabetizar a negros esclavizados o libres. Ni gobiernos ni insti-

tuciones eclesiásticas hicieron lo necesario para fundar escuelas para negros, durante las colonias, en territorios americanos. Pero además hubo inculcación atávica de miedos religiosos que anulaban cualquier aspiración de progreso, aplastaban sus espíritus y los condenaban al silencio (Pavón 2020).

Por otro lado, sería necesario indagar más sobre la desnutrición endémica, que impedía a personas esclavizadas dedicar esfuerzos a otras actividades alternas a los trabajos vigilados en haciendas, minas o plantaciones. Moreno Fraginals (1978) sostiene que, pese a la buena voluntad de la ley, la alimentación de los esclavizados en plantaciones se limitaba a proveerles energías necesarias para mantenerlos activos durante el periodo de amortización. Por ejemplo, en Cuba el alimento de base que consumían los esclavizados durante el siglo XVIII era el funche preparado con harina de maíz, plátano o boniato, una ración de carne o bacalao salado, acompañados con jugo de caña. En ocasiones, cuando los amos lo aprobaban, se les daban pequeñas piezas de tasajo. Moreno Fraginals (1978) es tajante al afirmar que los esclavos tenían que ingeniárselas para completar las raciones de comida porque los amos nunca proveían suficiente alimento para mantener el ritmo de trabajo en los ingenios de Cuba. Bajo esas condiciones de hambre permanente, miseria, jornadas extenuantes, castigos corporales y relaciones de vasallaje basadas en la obediencia ¿cómo pensar siquiera en emprender alguna iniciativa intelectual?

Ahora bien, el hecho de que, bajo el Imperio ibérico, las personas esclavizadas no pudieron acceder a estructuras formales de lectura y escritura, no debería aceptarse como un cerco infranqueable en torno a ese gran vacío. Michael Zeuske (2019) propone desplazar nuestra mirada desde el vacío testimonial escrito hacia las experiencias culturales, pues ahí también tenemos otras formas de habla: alimentos, rituales, vestimenta, castigo, vivienda, etc., que también pueden ser leídas como expresiones de resistencia. De hecho, para el propio Zeuske, limitarse exclusivamente a relatos derivados de memorias de esclavizados puede ser insatisfactorio. Tiene razón, pero hay que tener en cuenta los límites de un ensayo como este. Haría falta, por ejemplo, una inmersión más amplia

en documentos de archivos relativos a procesos de demandas y quejas de personas esclavizadas. Ahí tenemos micronarrativas compactadas, muchas veces de manera formularia. Y aunque en la mayoría de casos se trata de documentos firmados por escribanos, es posible percibir la importancia de un *yo* mediatizado, encarnado desde la propia referencialidad de las personas esclavizadas. En esos documentos de quejas y demandas tenemos formas de negociación esclavista ante los poderes coloniales.

Criterios de selección

He seleccionado a tres autores y a una autora, todos esclavizados en diferentes momentos, entre los siglos XVIII y XIX, en territorios americanos, cuyas narrativas testimoniales tuvieron gran difusión desde que fueron escritas. Olaudah Equiano, Mary Prince, Juan Francisco Manzano y Mahomma Gardo Baquaqua. Los dos primeros forman parte del mundo anglosajón. El tercero creció en el mundo hispánico de Cuba y el cuarto estuvo esclavizado en Brasil, aunque en algún momento de su vida se fugó a Estados Unidos, donde aprendió a escribir.

Podría argüirse que se trata de una agrupación de autores un tanto desarticulada. Sí y no. Desarticulada porque en cierto sentido no es posible establecer vínculos estrechos entre dos autores tan distintos como Mary Prince y Juan Francisco Manzano, por ejemplo. Sin embargo, también de eso trata este ensayo, de mostrar que, autores tan distintos, formados en procesos de vida muy alejados territorialmente, compartieron carencias, maltratos y suplicios semejantes por haber sido esclavizados. Se trata también de mostrar singularidades vinculantes entre autores que tras indecibles esfuerzos lograron alfabetizarse y escribir sus memorias bajo asedio de patrocinadores abolicionistas, deseosos de obtener argumentos dramáticos para defender posturas políticas. Aquí encuentro válida una idea de Walter Benjamin cuando asumía que donde hay dolor y persecución se cruzan caminos semejantes. Los cuatro autores que he seleccionado tienen, pues, lazos comunes por sus condiciones de esclavizados negros en tierras de América. Al mismo tiempo se vinculan por

sus diferencias excepcionales, es decir, cada uno de ellos transitó por experiencias de lectura y escritura desde excepcionalidades muy distintas. Acá lo paradójico resulta vinculante.

Enseguida los menciono por orden de aparición en el ensayo. He seguido una secuencia cronológica según el año en que fueron apareciendo los manuscritos. *La interesante narrativa de la vida de Olaudah Equiano o Gustavus Vassa, el Africano. Escrita por él mismo* (1789); *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself* (1831); *Autobiografía* de Juan Francisco Manzano (1831); *A Biografia de Mahomma Gardo Baquaqua* (1854).

Otro criterio importante de selección ha sido la conflictividad enunciativa entre el *yo* que narra y el autor como sujeto testimonial de lo narrado. Ese *yo* comparte fuerza enunciativa y centralidad referencial, pero tiene características singulares en cada autor, pues los contextos y las experiencias en cautiverio son distintas. También he procurado seleccionar manuscritos que permitan constatar las múltiples transformaciones de identidades por las que transitaron los autores esclavizados. Se trata de reflexionar sobre los horizontes liminares que dieron lugar a la conformación de un *yo* narrativo bajo asedio, constantemente desplazado, a medida que transcurre el tiempo y las circunstancias de lo testimoniado se fueron transformado. Por otro lado , confieso que también he seguido a estos cuatro autores por la simple razón de que sus vidas han ejercido una extraña fascinación en mí, como lector de autobiografías.

También he tomado en cuenta criterios más conceptuales. Nociones como *tercer espacio,* propuestas por Homi Bhabha (1990), serán muy útiles para reflexionar sobre los procesos de multiculturalidad conflictiva que, reiteradamente, se manifiestan en las narrativas elaboradas por personas que fueron esclavizadas. Otra noción de gran utilidad para asentar ideas sobre las miradas "blancas", "europeizantes", que se ciernen sobre ese *yo* que intenta narrar hechos desde territorios colonizados es el de *entre-lugar* de Silviano Santiago (2012). Ese *yo* narrativo será analizado como dispositivo unitario dinamizado por diferentes coordenadas de tiempo, espacio e interacción cultural. Me refiero, ni más ni menos, a las perspectivas cambiantes desatadas desde las capturas en África hasta

los momentos en que el protagonista esclavizado obtiene su libertad, después de muchos años de vida en cautiverio.

A nivel teórico, este ensayo se vincula con los estudios de discursos narrativos desde una perspectiva sociopragmática. Émile Benveniste (1971) fue uno de los primeros lingüistas en situar la enunciación del sujeto locutor como principal diseñador de la subjetividad en el relato. Abrió el camino para demostrar, como más delante lo hicieron Catherine Kerbrat-Orecchioni (1986) y Deborah Schiffrin (2012), que no solo se manifiestan huellas del sujeto locutor en la lengua, mediante el uso explícito de la primera persona. Quien habla también se proyecta mediante diferentes procesos lingüísticos y prágmáticos, como marcadores, modalizadores, términos evaluativos, distancia modal ante los hechos, etc. Además, quien habla se manifiesta también mediante la transmisión de experiencias profundamente personales. Todo ello se refuerza con los temas tratados por las personas esclavizadas, así como por los contextos sociales en que se desarrollaron los sucesos y la transmisión persuasiva de afectos como dolor, angustia, miedos o expectativas hacia futuros más promisorios.

Todos esos procesos entrecruzados aparecen con mucha fuerza en relatos testimoniales. De manera que, aunque el *yo* usado por personas esclavizadas en sus manuscritos puede concebirse como una instancia muy vigilada e intervenida por los editores blancos, hay sucesiones de *cuadros figurativos*, en términos de Benveniste (1971), que se proyectan a través de numerosos matices enunciativos. El planteamiento de Benveniste resulta de gran ayuda para entender mejor el funcionamiento enunciativo interno de las narrativas elaboradas por personas esclavizadas, ya que las figuraciones trazadas en los relatos testimoniales no requieren correspondencias precisas con el mundo real para que sean interpretadas o reconstruidas de manera fiable. Los lectores cuentan a su favor con una buena cantidad de elementos socioculturales como herramientas interpretativas. En esta misma línea, también resulta de gran relevancia la noción de *face* desarrollada por Erving Goffman (1970) en *Ritual de la interacción.* Desde su perspectiva, todo acto comunicativo implica un encuentro social que traza una línea esquemática que expresa visiones y

evaluaciones del sujeto hablante, especialmente de sí mismo. Esto ocurre aun y cuando lo contado está mediatizado por instancias externas. Lo relevante es que, mediante la noción de *face,* quien habla reclama para sí una imagen enaltecida desde sus propios méritos.

Finalmente, este ensayo se nutre de trabajos vigentes sobre discurso y poder. Menciono algunos de gran relevancia. Basil Bernstein (1973) con sus estudios sobre discurso, clase y control. Raymond Boudon (1989) con su amplia discusión teórica sobre el papel de las ideologías como constructos sociodiscursivos. También los trabajos de Norman Fairclough (1989) serán de gran ayuda para dar cuenta de las relaciones enunciativas, a nivel de relato escrito, entre lenguaje y poder. Mención aparte merece Michel Foucault (2003, 2004, 2007 y 2010), cuyos trabajos sobre construcción ontológica de *lo verdadero*, la constitución discursiva de las anomalías, el nacimiento del discurso de sí mismo y las alteridades conflictivas tendrán gran relevancia en este ensayo.

Previo histórico

A pesar de vaivenes de cifras acumuladas en registros oficiales, estudiosos de la esclavitud en América consideran que entre 1501 y 1870 fueron transportados desde costas africanas entre once y doce millones de personas en calidad de esclavos hacia tierras del continente americano (Klein 1986).[4] Un fenómeno tan dilatado en el tiempo y de tan profundas resonancias sociales ha requerido estudios variadísimos desde dimensiones históricas, etnográficas, económicas, culturales, antropológicas, religiosas, etc. Cada vertiente se ha desarrollado tanto que ha originado escuelas de investigación especializada y ha propiciado toda clase de análisis e interpretaciones originales sobre los procesos de esclavitud en América Latina. Sin embargo, hacen falta nuevos acercamientos que exploren y analicen las vidas de personas que fueron esclavizadas,

4 *Véanse* también los datos que se ofrecen en Slave Voyages. Disponible en: www.slaveryvoyages.com

a partir de sus propias experiencias narrativas. Es aquí donde se inserta la modesta contribución de este ensayo. Para muchos investigadores dedicados al estudio de la esclavitud en América Latina, se trata de una empresa difícil, casi un salto al vacío, pues, como sabemos, más allá de legajos administrativos, registros contables y solicitudes registradas en documentos legales, resguardados en archivos históricos, son muy pocos los testimonios narrativos *in extenso* escritos por personas que fueron esclavizadas durante periodos coloniales en territorios de lo que hoy conocemos como América Latina.[5]

Reitero un poco la idea inicial. A pesar de que hoy en día tenemos abundantes estudios historiográficos y antropológicos sobre las vidas que llevaron los afrodescendientes, libres o esclavos, en América Latina, siguen siendo áridas las informaciones narrativas sobre sus vidas una vez concluidos los procesos de independencia (Delgadillo 2019). Alex Castro, encargado de la edición Matanzas de la autobiografía de Juan Francisco Manzano, es aun más tajante: "En América Latina jamás hubo esa tradición. La única obra narrativa autobiográfica escrita por un esclavo durante su cautiverio es la del poeta Juan Francisco Manzano" (2015, 15). Michael Zeuske (2018) lo expresa de otra manera: "thousands in the Anglo-Saxon area and one, Juan Francisco Manzano, in the Iberian área".[6] Aquí surge una pregunta planteada por el propio Zeuske (2018) y que sigue siendo válida, a pesar de las dificultades para acceder a fuentes directas escritas por personas esclavizadas. ¿Qué podemos saber sobre las personas que fueron esclavizadas, a partir de sus propias voces?

5 En Estados Unidos el surgimiento y desarrollo de relatos testimoniales sobre esclavitud fue completamente distinto. Aunque las cifras son variables, se calcula que desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XIX surgieron aproximadamente seis mil relatos escritos, de manera directa o indirecta, por gente esclavizada. Una buena cantidad de esos relatos apareció en forma de notas de prensa, o bien en folletines seriados durante o en años posteriores a la Guerra de Independencia. No solo por la cantidad, sino por el carácter fundacional de una nueva épica narrativa, se considera que en Estados Unidos, sobre todo durante el siglo XIX, se generó una auténtico género narrativo de y sobre esclavos, ahora llamados *slave narratives* (narrativas de esclavos) (Olney 1984).

6 "Miles en el área anglosajona y uno, Juan Francisco Manzano, en el área ibérica".

Me parece una pregunta inquietante precisamente porque deambula como una llovizna corrediza sobre la aridez de fuentes documentales. La propuesta de Zeuske consiste en abrir más el espectro de la esclavitud hacia manifestaciones culturales enraizadas en las vidas de quienes fueron esclavizados. Si tomamos en cuenta la fuerza que han tomado los estudios poscoloniales, se advierte que las voces de esclavizados aparecen también como resonancias indirectas entre sus descendientes y, de manera muy importante, en la inmersión de las llamadas culturas de esclavizados[7]. Porque, ciertamente, alimentos, rituales o animales también *hablan,* aunque de manera distinta a como lo harían las propias personas esclavizadas. Se trata de elementos culturales que ofrecen nuevas dimensiones en planos heterogéneos de la historia social.

Una fuente muy rica para reconstruir, aunque sea fragmentariamente, vidas de personas esclavizadas está en los registros asentados en los llamados *libros de bautismos* o *registros de bautismos.* Ahí se encuentran datos muy valiosos, como los nombres que recibían los esclavizados al momento de ser bautizados, así como los nombres de sus padres, lo cual nos habla de lazos familiares fracturados. En muchos casos esos nombres eran modificados por otros, a capricho de los amos. También están los documentos notariales con registros de compras y ventas de personas esclavizadas. Ahí tenemos datos sobre nombres africanos, identidad étnica o, como se decía en la época, pertenencia a nación africana: *angola, mandinga, congo arará, lucumí,* etc. Al margen solían anotarse rasgos de carácter, acotados como indicativos de comportamiento, o señales de advertencia para futuros compradores: *callejero, holgazán, hablador, cimarrón, dado a la bebida,* etc. También podían especificarse rasgos corporales como cicatrices, heridas o lesiones permanentes en alguna extremidad. Aunque ciertamente toda esta información aparece asentada desde exterioridades ajenas a la perspectiva de las personas esclavizadas, es posible usarla como dispositivo de enlace junto a infor-

7 Un estudio a fondo de las culturas de esclavizados rebasa las dimensiones de este ensayo, pues implicaría una labor más antropológica de inmersión en aspectos puntuales como alimentos, vestimenta, ritualización, formas de convivencia, etcétera.

maciones contextualizadas más amplias. Aquí es importante aclarar que la inmersión en información cultural no es un método de trabajo nuevo. Ya desde 1964 habían empezado a desarrollarse los famosos *community studies*, en trabajos fundacionales como el *Vassouras; A Brazilian Coffe County, 1850-1900* de Stanley Stein, quien se negó a construir su proyecto de investigación sobre un municipio brasileño basándose en diarios de viajes, como era común en aquellos años. Un legado valioso dejado por Stein fue que, en vez de enfocarse en la relación vertical entre amos y esclavos, puso más atención en marcos de relaciones más amplias que formaban la comunidad de Vassouras.

Ese enfoque de Stanley Stein, mucho más puntual, hizo posible elaborar análisis más profundos en archivos locales y, sobre todo, dejando de priorizar la perspectiva falaz de querer dar cuenta de lo que sucede en países enteros. A nivel metodológico, Stein fue innovador, pues no solo asentó la importancia de trabajar con entrevistas orales a descendientes de personas esclavizadas, a fin de tratar de capturar ecos, memorias y resonancias de los ancestros capturados en tierras africanas y llevados a Brasil. Además descubrió la enorme importancia de adoptar una cierta perspectiva horizontal ante sus entrevistados informantes.[8] Detalles como nunca tomar nota delante de las personas y visitar a los informantes en los campos de cultivo donde trabajaban, o bien en sus viviendas. Esa vía exploratoria le permitió acercarse y hasta cierto punto reconstruir formas de vida de poblaciones negras en tiempos de esclavitud (Tomich 1974, 136).

Ahora bien, ante la escasez de relatos escritos por esclavos en América Latina, se hace necesario establecer vínculos simbólicos con las narrativas que se escribieron en Estados Unidos y en Inglaterra. Gran descuido sería desatender la testimonialidad de voces esclavas que, sobre todo a mediados del siglo XIX, se produjeron en territorios de Estados Unidos. Después de todo, esas narrativas, además de influir en procesos

---

8 Para una inmersión más detallada y profunda sobre la importancia de establecer constantes reflexiones sobre métodos horizontales del conocimiento, recomiendo el libro de Sarah Corona Berkin, *La producción horizontal del conocimiento,* CALAS-Universidad de Guadalajara, 2020.

de abolición en Estados Unidos, fueron decisivas para conformar nuevos discursos sobre las percepciones colectivas respecto a esclavos afrodescendientes, lo cual tuvo resonancias de identidad política en muchos territorios de América Latina. De hecho, esas narrativas incidieron en las identidades afroamericanas del continente. Marta Lysik (2007, 278), especialista en literaturas afroamericanas, asume que, en muchos sentidos, las vidas de los esclavos en Estados Unidos no eran tan distintas a las de los esclavos del Caribe en cuanto a sueños y esperanzas de libertad, lo cual generó un proceso de transculturación narrativa, sobre todo en las regiones de habla inglesa del Caribe, donde tuvieron mayor difusión las narrativas publicadas en Estados Unidos. Incluso, una novela tan reciente como *Monkey Hunting*, de la escritora cubana Cristina García, sigue incorporando el uso de la primera persona como epicentro narrativo y también mantiene cruzamientos directos con las primeras narrativas de y sobre esclavos escritas en Estados Unidos.

Quisiera aclarar que este nivel formal de comparación no pretende asumir que los procesos de esclavitud entre Estados Unidos y los países colonizados por el Imperio español son asimilables en todos los aspectos. Eso implicaría asumir similitudes gratuitas, por ejemplo, entre el mundo cristiano reformado y el mundo católico. También implicaría pasar por alto enormes diferencias sociales, económicas y políticas tan marcadas entre Estados Unidos y las nacientes repúblicas americanas. En un acucioso estudio, James Robinson (1994) establece que ya desde 1820 empiezan a demarcarse notables diferencias en modelos de desarrollo económico entre Estados Unidos y América Latina. Hacia 1900 el ingreso en el país del norte ya era superior en un 400% al de América Latina.[9] De manera más específica, también habría que tener en cuenta las diferencias entre los distintos sistemas de vida implementados en plantaciones del Caribe y las de los territorios sureños en Estados Uni-

9 Para una información más detallada sobre avances, retrocesos y diferencias específicas entre las economías de América Latina y Estados Unidos a partir de la Independencia, puede consultarse el libro de Luis Bértola y José Antonio Ocampo *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia,* Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2016.

dos. Subrayo que no se trata de mostrar que las narrativas surgen desde procesos de similitud lineal. Sus singularidades están demarcadas por profundas diferencias, tanto en la concepción realizativa como en los sustratos de fondo. He tratado de limitarme a la importancia del *yo* narrativo como una instancia instaurativa. Michael Zeuske subraya la importancia de ese *yo* como un epicentro surgido después de la esclavitud, en forma de *freedom narrative*. Mi acuerdo es parcial con esa postura. Hablar solo de narrativas desde la libertad implicaría dejar de lado dilatados procesos de concepción enunciativa, surgidos desde las penurias del silenciamiento. De cualquier manera, he procurado reiterar que los autores son exesclavos a fin de dejar en claro que al momento de elaborar sus relatos ya habían obtenido papel de libertad.

Precisamente, al ocuparse de historias silenciadas, las nuevas narrativas abrieron maneras distintas de acercamientos autobiográficos, diferentes de las visiones eurocéntricas. Llegaron a tener tanta difusión y aceptación entre lectores, que se convirtieron en un género narrativo vinculante entre lo individual y lo colectivo. Además funcionaron como dispositivos narrativos que abrían las puertas a contramemorias de esclavos en relación a las historiografías oficiales, estructuradas desde lógicas estrictamente coloniales de dominación patriarcal. Porque en esas memorias los esclavizados ya no aparecían solamente como cuerpos extractivos, sino como personas ávidas de humanidad, deseosas de trascender y traspasar los estigmas de la esclavitud, desde sus propias referencialidades ontológicas (Roth 2012). De ahí la importancia de reconocer la instauración de la voz narrativa en primera persona, porque a partir de ese *yo,* asumido como instancia de autorreferencialidad discursiva, fue posible que los esclavos afrodescendientes proclamaran un nuevo derecho, suprimido durante siglos. Me refiero al derecho de integrarse al inmenso mundo de la literacidad. Especialmente, en territorios bajo sujeción de la Corona española había sido muy difícil, incluso peligroso, para los esclavos, adentrarse en los rudimentos de la lectura y la escritura.

Ahora bien, ese *yo* autorreferencial de los esclavos apareció como una instancia distinta, propicia para el surgimiento de un sistema alterno

que proclamaba nuevas percepciones de ellos mismos, históricamente concebidos como los *otros,* estigmatizados, coartados, silenciados, con limitadísimas opciones para expresarse en espacios públicos. Aunque también es muy importante subrayar que el surgimiento de las *slave narratives* tampoco eliminó del todo las restricciones de voz para los esclavos. Por eso me interesa mostrar que ese *yo* narrativo también emergió bajo presión, sometido a voluntades externas, afines a intereses políticos.[10] Está claro que los esclavos no disponían a cabalidad de su *yo* narrativo, pues carecían de libertades mínimas para desarrollarse como narradores. Para ellos, la escritura como proceso era un territorio prohibitivo, sumamente vigilado. Incluso podía llegar a ser peligroso. No pocos esclavos fueron severamente castigados por tratar de conseguir papel y tinta. En una de las escenas de la película *12 Years a Slave,* dirigida por Steve McQueen, encontramos a Solomon Northup, personaje principal, retenido en la sentina de un barco. Otro prisionero, sentado junto a él, le advierte: "Si quieres sobrevivir, haz y di lo menos posible. No les digas quién eres y no les digas que sabes leer ni escribir, a menos que quieras ser hombre muerto".

Pero además de las dificultades inmediatas, para los exesclavos que lograban escribir algún texto testimonial no había posibilidades de integrarse a círculos de autores, tal y como ocurrió con Juan Francisco Manzano en Cuba.[11] Todo ese cúmulo de menosprecios los aislaba, obligándolos a escribir desde una marginalidad sistemática. Esto significa que, ni siquiera en términos formales, los esclavos pudieron narrar sus experiencias en plena libertad. Escribían atenazados, desde un *yo* vigilado, intervenido mediante apropiaciones discursivas de voz llevadas a cabo por periodistas y abolicionistas que habían encontrado en relatos de esclavos un filón de nuevas narrativas heroicas de gran éxito entre lectores de gacetillas.

10 Aquí conviene matizar. En realidad cada experiencia narrada desde un *yo* referencial se nutre de aspectos personales impregnados de desgarros colectivos. Ese *yo* como epicentro, desde donde se narra, nunca se materializa aislado del mundo. Despliega sentidos en contacto perpetuo con otras voces.

11 *Véanse* los trabajos de Ivor Miller y Henry Lovejoy.

Valor autorreferencial

A pesar de las intervenciones tutelares en contextos muy restrictivos para los esclavos, las narraciones que escribieron algunos de ellos fueron decisivas para generar cambios paradigmáticos. Por primera vez surgen relatos testimoniales enfocados a mostrar el cúmulo de obstáculos épicos que debían sortear para sobrevivir en condiciones infrahumanas, soportando toda clase de castigos físicos y psicológicos, hasta lograr cartas de libertad, o al menos hasta conseguir el traspaso a otro lugar donde las condiciones de vida fueran un poco más llevaderas. El hecho es que las narrativas testimoniales impregnadas de desafíos épicos lograron remover silencios herméticos impuestos a punta de amenazas y castigos por los dueños de plantaciones. Fue tan importante todo ese proceso que, a la par de los esfuerzos llevados a cabo por abolicionistas letrados, se abrieron, como en carne viva, toda clase de contradicciones degradantes impuestas bajo el sistema esclavista.

Pero ese *yo* narrativo, como ya señalé, surgió amordazado, desprovisto de flujos libres. Más tarde fue fagocitado por abolicionistas interesados en escribir relatos saturados de impostura, como si ellos mismos hubieran sido esclavos negros que trabajaron en plantaciones de algodón o tabaco, lo cual desató álgidas disputas respecto a la autenticidad de los relatos. Y sin embargo, aun en esos casos, las narrativas que abordaban experiencias de vidas en esclavitud fueron decisivas para gestionar nuevas rutas hacia liberaciones simbólicas que materializaban toda clase de subjetividades de aspectos tan complejos como la sumisión, el dolor, la tristeza, el cansancio, las identidades truncas.

Hasta los odios recalcitrantes de los esclavos adquirieron resonancias nuevas, plagadas de matices afectivos y sensoriales, porque las referencialidades se adscribían principalmente a las propias vivencias de los esclavos. Ahora bien, el hecho de que otros autores hayan elaborado narrativas de manera impostada habrá que considerarlo en su justa dimensión, pues las narrativas producidas por abolicionistas surgen al cobijo de contextos condescendientes a la hora de demarcar diferencias entre hechos ocurridos y fabulaciones de autor. Se trata, por tanto, de

hacer notar que la autenticidad del *yo* narrativo fue tan gregaria, difusa y conflictiva que, al paso del tiempo, sectores de crítica literaria han puesto en duda la clasificación de las *slave narratives* como estrictamente autobiográficas (Olney 1984, 46).

De todos modos, esos cruces de ida y vuelta entre ficción y realidad también contribuyeron al fortalecimiento de las políticas abolicionistas, así como al desarrollo de otra sensibilidad social hacia el racismo exacerbado que padecían cotidianamente miles de personas afrodescendientes.[12] Por tanto, este trabajo se inserta en la línea de los estudios que desde 1979 inició Frances Foster al publicar su libro *Witnessing Slavery* sobre la importancia de las *slave narratives* dentro del ámbito literario norteamericano; aunque ahora se trata de establecer interconexiones entre las narrativas que se desarrollaron en Estados Unidos y la esclavitud en territorios de América Latina.

Las primeras historias de carácter testimonial sobre esclavos aparecieron en diarios como *The Genius of Universal Emancipation*[13] (1789-1839), *The Liberator* (1836), o *The Western Luminary* (1824-183).[14] La gran época de narrativas sobre personas esclavizadas en Estados Unidos se produjo entre 1820 y 1860. Durante esas cuatro décadas fueron apareciendo gran cantidad de relatos elaborados mediante técnicas efectistas que solían atrapar a los lectores, pues los autores se regodeaban deteniéndose en descripciones muy detalladas de sucesos gravísimos salpicados de salmodias moralistas. Para los lectores de la época, esas perífrasis de carácter moral eran muy sugestivas pues los personajes dejaban de

12 Para un especialista en narraciones de y sobre personas esclavizadas como James Olney (1984), es un hecho que las nuevas narrativas influyeron en el desarrollo de la literatura afroamericana escrita durante la segunda mitad del siglo XIX.

13 Editado en Mt. Pleasant, Ohio, en 1821 por Benjamin Lundy, fue el primer periódico antiesclavista de Estados Unidos.

14 Los primeros diarios abolicionistas publicados en Estados Unidos fueron: *The Genius of Universal Emancipation* (1821), *The Liberator* (1831), *Rights of Man* (Rochester, 1834), *Rochester Freeman* (1839) y *Northern Freeman* (1848). Para mayor información se puede consultar el siguiente acervo de diarios abolicionistas: “Many Roads to Freedom: Locally published abolitionist newspapers”, en https://www.libraryweb.org/rochimag/roads/locally.htm

ser simples agentes vehiculares de sucesos atroces. En ellos gravitaban posturas éticas, reflexiones introspectivas y desenvolvimientos éticos que provocaban profundas resonancias entre lectores. Tan convincentes podían resultar algunos pasajes de vidas sometidas a esclavitud que el escritor Arna Bontemps afirmaba que, al paso de los años, el conjunto de esas narrativas había llegado a conformar, por derecho propio, un género nuevo, integrado plenamente a las narraciones literarias de los estados (Baker 1995, 11).

De fondo subyacía la idea de que un estrato muy importante de literatura norteamericana solo podía fraguarse desde genealogías esclavizadas. El argumento de base provenía de la oralidad ancestral arraigada en las vidas de quienes fueron esclavizados. Y en efecto, desde siglos atrás, esclavos provenientes de diferentes regiones de África habían sido artífices de una pródiga tradición de relatos orales transmitidos a lo largo de muchas generaciones. Sin embargo, había llegado el momento de hacerse oír a través de la escritura, a pesar de seguir siendo tratados como cuerpos extractivos, nada ajenos a los conflictos entre algodoneros, mayorales y agentes contrarios a la trata. Al calor de álgidas y farragosas sesiones de arengas soltadas por abolicionistas mezclados con toda clase de alborotadores incendiarios, los esclavizados veían cada vez con más claridad la necesidad apremiante de asentar sus experiencias en papel, es decir, de un modo mucho más permanente. Si bien había sido muy difícil acceder a una cierta cultura letrada, tenían el respaldo de tradiciones orales transmitidas de generación en generación por sus ancestros de África. En contextos más cercanos supieron aprovechar una vasta cultura de sermones dominicales impartidos por predicadores metodistas, así como relatos breves de carácter sentimental con estampas de viajes y otras narraciones seculares.

Podría decirse, con justicia, que personas que habían experimentado en carne propia las infamias de la esclavitud estaban creando todo un género narrativo alterno, de ida y vuelta entre relatos introspectivos, salpicados de tópicos picarescos y escenas derivadas de novelas sentimentales inglesas de los siglos XVIII y XIX. Las personas esclavizadas que lograron alfabetizarse iban descubriendo poco a poco las ventajas

que ofrecía la escritura para adentrarse en descripciones de experiencias vividas durante los años más traumáticos de cautiverio. Por primera vez sentían que la escritura les ofrecía accesos a pasados dramáticos inadvertidos hasta entonces. Además, la escritura generaba la posibilidad de contar trayectorias personales a partir de maltratos puntuales sufridos en diferentes etapas de sus vidas y en partes específicas de sus cuerpos. Ahora, en narraciones más extensas, los esclavos describían y hacían hablar de otro modo azotes, encierros, gritos, purgas y toda clase de castigos excesivos sufridos muchas veces por cualquier motivo. Una moneda olvidada, un tarro caído, un recado mal entregado, etc. Mary Prince (2006, 8) cuenta cómo una de sus amas acostumbraba a desnudarla, colgarla de las muñecas y darle cintarazos hasta abrirle las carnes incluso por una falta leve. En otro contexto, Juan Francisco Manzano (2015, 88) relata que a partir de sus catorce años recibía constantes gaznatones, pellizcos, golpes en el tabique y encierros por motivos que seguramente serían insignificantes para cualquier persona libre: "Sufria pr. la mas leve maldad propia de muchacho, enserrado en una carbonera". Como puede verse en estos dos ejemplos, las narrativas de esclavos generaban resonancias distintas respecto a los cuerpos de los esclavos como receptáculos de castigo. Ahora las violencias ejercidas contra la corporalidad negra restallaban desde las propias representaciones simbólicas de los esclavos, lo cual ha sido muy significativo (Barrett 1995, 415).

Pero si bien el cometido primordial de esos relatos pasaba por la exposición abierta de los horrores padecidos por miles de esclavos que habían sufrido toda clase de abusos en plantaciones, siguieron manteniéndose muy arraigados los prejuicios sociales que establecían vínculos directos entre negros y esclavos. Esas implicaciones basadas en modelos mentales racializados dificultaban hasta la saciedad cualquier intento por destrabar percepciones estigmatizantes entre clase social y color de piel. Por tanto, las nuevas narrativas sobre vidas de esclavizados también sirvieron como fuentes argumentales para acicatear nuevas formas perceptivas hacia *los otros*. Digamos que, en aquel contexto de exacerbadas pugnas raciales, las narrativas de esclavos sirvieron también como picaporte para ingresar al conocimiento de historias cuyos

protagonistas eran personas oprimidas y explotadas en condiciones de extrema precariedad.

A partir de los antecedentes mencionados, las narrativas de esclavos pueden considerarse como las primeras narraciones autobiográficas de Norteamérica que lograron ser incorporadas a circuitos de gran difusión entre lectores comunes, deseosos de prestar oídos a relatos impregnados de un heroísmo estrictamente marginal, subversivo y articulador de nuevas dinámicas sociales. Obras como *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, The African* (1789); *Narrative of Moses Roper's, Adventures and Escape from American Slavery* (1837); *The Narrative of William Wells Brown* (1847); *The Narrative of Solomon Northup* (1853); *Frederick Douglass, An american slave: Writen by Himself* (1845); *Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, Written by Himself* (1847); *Harriet A. Jacobs, Incidents in the life of a slave girl* (1861).[15]

Además de fungir como instancia endógena, en términos generales, el *yo* narrativo abrió puertas hacia otras formas de reivindicación epistémica confrontando un sistema político aferrado a negar el mundo tal y como lo percibían autores que fueron esclavizados. Una consecuencia fue que miedos, sueños, anhelos de libertad y en general las vidas en cautiverio empezaron a ser proyectadas desde ámbitos y subjetividades alternas. El acto de narrar experiencias vividas en esclavitud representaba otra vía simbólica de liberación. Algunos relatos irrumpieron de manera tan inusual que despertaron intereses inusitados, incluso entre lectores blancos acostumbrados al consumo de fórmulas narrativas que invariablemente exhibían a los esclavizados de un modo despersonalizado y cuando se referían a ellos de manera individual los representaban en los términos más negativos, como si solo fueran seres indolentes, mezquinos, traicioneros y obsesionados con revueltas violentas contra los amos.

15 A este listado cronológico se deberían agregar los testimonios de otros exesclavos que habían permanecido en las brumas del anonimato y que fueron grabados durante los años treinta del siglo XX en el proyecto llamado "Born in Slavery: Slave Narratives from the Federal Writers' Project, 1936-1938". Texas, Nueva Orleans, Pensilvania, etcétera.

Silenciamiento del *yo*

Las narrativas habían logrado generar renovadas expectativas debido a las maneras como eran tratados los silencios y el secreto como dispositivos de contrapoder. Si por tanto tiempo, durante la esclavitud, se había generado la idea negativa de que los esclavos eran peligrosos y pasaban sus días tramando algún tipo de venganza contra los amos, ahora, en las nuevas narrativas, esos mismos secretos que generaban sospecha entre gente blanca eran aprovechados para tensar nudos narrativos y generar expectación emotiva entre lectores. De ese modo se trastocaban los roles convencionales de las víctimas. Ahora quienes habían sido esclavizados dejaban de ser simples actores pasivos pertrechados en el telurismo de los barracones. Mostraban su heroísmo desde los niveles más sórdidos de resistencia humana. Además, las narrativas empezaron a ser citadas como fuentes donde la gente común podía encontrar valores de superación por encima de cualquier obstáculo. Se ha dicho, incluso, que las nuevas narrativas podrían reconocerse como antecedentes directos de una cultura de superación personal, cada vez más extendida hacia finales del siglo XIX. Secrecía, silencio, superación, resistencia; cuatro valores encarnados como elementos simbólicos de base que poco a poco fueron excediendo los contenidos narrativos, pues no solo se trataba de contar verbalmente experiencias del pasado, sino de integrarse a la historia norteamericana desde los mismos paradigmas de legitimación escrita que durante siglos habían sido propiedad casi exclusiva de gente blanca.

Por supuesto que hubo consecuencias contrarias a los intereses de las élites blancas. Al romper silencios mediante una cierta apropiación de escritura, los exesclavizados también exponían ante el mundo la doble moral violenta de sus amos. De pronto, dueños de esclavos, mayorales e incluso familiares cercanos dejaban de aparecer como personajes romantizados, supuestamente piadosos, honrados y generosos, entregados con fervor a seguir preceptos de fe religiosa. En varias ocasiones, a lo largo de su famoso libro *Vida de un esclavo americano,* Frederick Douglass refiere que sus amos trataban de mostrarse como personas

extremadamente religiosas, a pesar de tener actitudes bastante crueles. A los esclavos les interesaba poner al descubierto esa actitud hipócrita de irrupciones inesperadas que, en última instancia, fomentaban la imposición de formas opresivas plagadas de máscaras encubiertas por las élites coloniales. Olaudah Equiano se queja amargamente del cristianismo patético entre oficiales blancos que en apariencia se muestran muy piadosos, pero que se atrevían a violar a niñas: "Incluso me he enterado que han satisfecho su brutal pasión con mujeres que no llegaban a los diez años de edad" (1999, 112).

Las narrativas también sirvieron como soportes argumentales de los esfuerzos de los esclavizados por tratar de adquirir derechos mínimos de ciudadanía. Sobre todo esperaban que las narrativas impulsaran legislaciones a favor para que se aboliera la esclavitud en estados como Carolina del Sur, Misisipi, Florida, Alabama, Luisiana o Texas. En algunas narrativas se aprecian los esfuerzos de los esclavos por ciudadanizarse mediante procesos identitarios de blanqueamiento. Olaudah Equiano (1999, 85) no oculta su admiración por los ingleses. Aunque sentía terror hacia ellos, anhelaba aprender inglés y sobre todo bautizarse para salvar su alma. "Ya no los consideraba espíritus, sino hombres superiores a nosotros, y por tanto sentía un fuerte deseo de parecerme a ellos".

Otra contribución, sin duda relevante, consistió en que los esclavizados consiguieron reformular sus pasados personales y colectivos más remotos, no desde modalidades cronológicas lineales, según dictaban los cánones tradicionales, sino desde nuevas formas de representación impulsadas desde un presente mucho más personal e inmediato que ponía mucho énfasis en las consecuencias traumáticas que aún padecían, después de haber vivido tantos años a merced de castigos degradantes. De ahí la reiteración, en estas narrativas, de expresiones adverbiales de continuidad como "aún sigo viendo….", "todavía oigo…", etc. Se trataba de testimoniar episodios de la esclavitud, no como registros cronológicos puntuales contados por otros, sino como pasajes introyectados desde sensibilidades personales, tal y como ellos experimentaron, por ejemplo, los constantes sentimientos de inferioridad, de indefensión y soledad. Es decir, necesitaban dar salida con sus propios medios a todo aquello que

los afirmaba como esclavizados pero los negaba como seres humanos (Olney 1984, 48).

Pero había dificultades. Como ya mencioné al principio de este ensayo, aquellas narraciones iniciales estaban sujetas a un *yo* impedido de autenticidad plena debido a los constantes préstamos y sujeciones de fondo que mantenían con tradiciones narrativas afines a gente blanca, lo cual implicaba una fuerte presencia de estructuras y formas simbólicas afines a los poderes hegemónicos de los blancos. A los esclavizados no les quedaba más remedio que narrar sus pasados en cohabitación con el mismo régimen colonial que hacía todo lo posible por mantenerlos a raya, sumisos, distanciados, como si estuvieran condenados a subalternidades permanentes, expulsados de cualquier progreso social, político y económico.

Esas argucias de control sistemático fueron posibles, en buena medida, porque los trasuntos temáticos de las narrativas, así como la voluntad heroica de los protagonistas, no surgieron exclusivamente a iniciativa de las personas que fueron esclavizadas. Todo el tiempo había promotores blancos interesados en obtener beneficios políticos con la publicación de relatos protagonizados por exesclavos. Así ocurrió, por ejemplo, en los casos de *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa* (1781), *The History of Mary Prince* (1831) y la *Autobiografía* de Juan Francisco Manzano (1831). Más adelante abordaré en detalle a cada uno de estos autores. Por supuesto que fue decisivo el hecho de que los editores fueran blancos y también que los relatos aparecieran en medio de álgidos debates abolicionistas. A los editores blancos les interesaba sobremanera lograr efectos persuasivos en lectores cada vez más numerosos en un país que, de manera sostenida, se alfabetizaba más. Uno de los escollos más difíciles de sortear era precisamente el problema de la credibilidad. Eran tiempos en que muchos lectores no estaban dispuestos a conceder legitimidad narrativa a gente considerada subalterna. Para los propios esclavizados era muy difícil hacer frente a dos grandes dificultades. Por un lado, conseguir cierto crédito por parte de lectores ávidos de relatos heroicos, pero todavía muy reacios a aceptar que los esclavizados también podían tener grandes habilidades textuales. Por otro lado estaban las dificultades históricas para

acceder al aprendizaje y a la práctica de la escritura, pues, como es del dominio común, los esclavizados fueron sistemáticamente bloqueados para aprender a leer y escribir.[16]

[16] En términos generales era muy complicado para personas esclavizadas tratar de aprender a leer y a escribir. Los pocos que lograron narrar sus experiencias en cautiverio dedicaron partes muy significativas de sus relatos a la descripción pormenorizada sobre los peligros, temores y amenazas que gravitaban sobre ellos cada vez que trataban de acercarse a los rudimentos de las primeras letras. Para la gran mayoría de esclavizados, la lectoescritura solo era posible ejercerla en clandestinidad. Sus deseos de aprender estaban emparejados con los deseos de libertad (Warren 2005, 511). Los amos lo tenían claro. Dejar que los esclavos aprendieran a leer y, peor aún, a escribir era peligroso para sus intereses. Temían que se inocularan en ellos deseos de adentrarse a nuevos conocimientos sobre el mundo. Eso desataría impulsos incontrolables de libertad. Los amos sabían que, al aprender a escribir, eventualmente los esclavizados estarían tentados a dejar testimonios sobre los padecimientos, castigos y torturas que habían sufrido en plantaciones o en fincas mayores. En buena medida, esas maniobras eran posibles porque los amos estaban amparados por la ley. Desde 1829 empezaron a promulgarse en los estados esclavistas de Estados Unidos *anti-literacy laws*. Eran leyes que afectaban incluso a personas libres, pero sobre todo a los negros. Según William M. Banks (1996), hubo esclavizados que lograron obtener su libertad tras aprender a escribir, fueron capaces de fugarse con cartas de libertad apócrifas redactadas por ellos mismos. Pero las leyes contra la alfabetización surgieron, en buena medida, para tratar de exorcizar insurrecciones de esclavos. Entre 1740 y 1834, Alabama, Georgia, Louisiana, Misisipi, Carolina del Norte y del Sur y Virginia aprobaron leyes contra la alfabetización (Duitsman 1991). En Carolina del Sur se prohibió enseñar a los esclavizados a leer y a escribir. Los castigos iban desde una multa de 100 libras hasta seis meses de prisión, a través de una enmienda a su Ley Negra de 1739. Otras leyes importantes contra la alfabetización de negros fueron las siguientes: en Georgia, 1829, se decreta la prohibición de enseñar a leer a los negros; el castigo por violar esta ley consistía en multa y encarcelamiento. En Alabama y Virginia, 1832, prohíben a los blancos enseñar a los negros a leer o escribir; se castigaba con multas y flagelaciones la violación de esta ley. En Georgia, 1832, a través de una ley de empleo se prohíbe a los negros trabajar en cualquier cosa que implique lectura o escritura; también, mediante esta ley se prohíbe alfabetizar a los negros. En Misuri, 1847, se prohíbe enseñar a los esclavos a leer o escribir (Warren 2005).

Ya en las narrativas se aprecian las maneras en que los amos trataban de poner toda clase de obstáculos para impedir que los esclavizados se alfabetizaran. En un pasaje de su relato, Frederick Douglass narra el momento en que su amo de Baltimore alecciona a su hermana después de descubrir que ella trataba de enseñar a leer al pequeño Frederick. Reproduzco el pasaje: "'Si le das a un negro la mano, te cogerá todo

Un aspecto muy importante de estas narrativas es la oralidad en la escritura. Se trata de un proceso de implicación discursiva, bastante complejo, por cierto. Por ahora quisiera señalar que, debido a este proceso de intercambio estructural y cognitivo de un sistema oral a otro escrito, es muy probable que se hayan perdido no pocos detalles sobre sensaciones, miedos, experiencias, angustias, etc. Era bastante común que los editores blancos incluyeran sus propias adiciones narrativas y contextuales con tal de hacer más atractivas las acciones para los lectores de la época. Esa facilidad para alterar sucesos se debía, en buena medida, a la falta de filtros restrictivos sobre autenticidad y derechos de autor. Digamos que la autenticidad, como ejercicio narrativo, seguía produciéndose al cobijo de formas libérrimas, bajo intereses económicos y políticos. Es claro que las personas esclavizadas no estaban en buenas condiciones para exigir plena libertad narrativa. Los editores, como ya mencioné, estaban especialmente interesados en tratar de hacer publicaciones persuasivas para ganar lectores. "I shall now devote my undivided attention to this publication, and endeavor to make it as interesting as posible",[17] escribe Benjamin Lundy en la nota editorial del 30 de abril de 1830 del periódico *The Genius of Universal Emancipation.*

el brazo. Un negro no tiene que saber nada más que obedecer a su amo, que para eso está. Hasta el mejor negro del mundo se puede echar a perder si se le instruye'. 'Así que' dijo 'si enseñas a leer a este negro (refiriéndose a mí) no podrás después conservarlo. Quedará para siempre incapacitado como esclavo. Se volverá incontrolable al momento y dejará de tener ningún valor para su amo. En cuanto a él mismo, no le hará ningún bien, sino muchísimo daño. Le convertirá en alguien descontento e infeliz'" (Douglass 2010, cap. VI, 4-5). El mismo Frederick Douglass va narrando cómo fue que, evadiendo toda clase de peligros, se las ingeniaba para reunirse con niños blancos alfabetizados. Al interactuar con ellos recibía instrucciones sueltas sobre el significado de las letras y cómo podía acomodarlas para producir palabras escritas.

17 "Ahora dedicaré toda mi atención a esta publicación y me esforzaré por hacerla lo más interesante posible".

El problema de la autenticidad

¿Quiénes precisaban autenticidad? A muchos años de distancia parece una pregunta retórica, pero es un hecho que la gente esclavizada necesitaba granjearse adhesión y sentimientos de humanidad. Más que informar en sentido estricto, había muchas razones para conmover y sensibilizar respecto a los tremendos agobios, enfermedades y castigos que habían soportado durante buena parte de sus vidas por el "delito" de tener piel oscura y haber sido secuestrados en sus tierras natales de África. En cambio, para los abolicionistas era muy importante manipular ciertos hechos, o al menos afectarlos, a fin de volverlos creíbles y ajustarlos, desde sus perspectivas, a las experiencias traumáticas padecidas en plantaciones de algodón, tabaco, azúcar, añil o arroz. Al cobijo de esas maniobras saturadas de efectismo narrativo, era inevitable deslizar sus propios prejuicios raciales. A los editores blancos también les interesaba construir representaciones atenuadas de los pasados traumáticos que vivieron los esclavizados. Apostaban a lo que hoy llamaríamos negación plausible, es decir, trataban de evitar que las personas esclavizadas accedieran a cualquier clase de información, a fin de negarles accesos y conocimiento sobre libertades exteriores. De ese modo, aseguraban cierto efecto psíquico de autocomplacencia moral entre lectores blancos. Además, es importante tener en cuenta que por aquellos días la estrategia discursiva de apropiación de voz no era sancionada. Después de todo, el auge de las nuevas narrativas se producía al interior de una sociedad todavía acostumbrada a negar la voz de los negros esclavizados. En consecuencia, los narradores blancos tenían que enfrentar controversias abiertas contra las constataciones para lograr autenticidad verídica. Resultaba más rentable distorsionar acontecimientos mediante maniobras efectistas y persuasivas que hacer esfuerzos por plegarse con rigor a verdades muy difíciles de verificar. Tal vez, como refiere Margo Glantz (1997, 29), cuando se ha vivido en desarraigo no interesa tanto registrar historias de manera verídica en sentido cronológico. Tiempo e historia llegan a concebirse como ilusiones de la memoria.

Por otro lado, los centros neurálgicos de los relatos estaban anclados en la infancia o en los años juveniles de los protagonistas que habían sido esclavizados. Muchas cosas no las recordaban con suficiente claridad o simplemente no les parecía relevante volver a episodios tan lejanos en sus vidas. Por otro lado, la falta de registros escritos sobre los acontecimientos que habían marcado sus vidas cuando fueron esclavizados enrarecía cualquier intento por acudir a fuentes escritas para confrontar sucesos desde otras perspectivas. Pero algo que sí tenían a mano los autores blancos abolicionistas era una gran tradición retórica de discursos moralizantes. Mediante la promoción de valores impregnados de ideología religiosa, como misericordia, piedad y redención, los autores aseguraban adeptos potenciales en contra de la esclavitud. En 1856, Richard Hildreth escribía lo siguiente en la introducción de su *Archy Moore, the White Slave or Memoires of a Fugitive*: "The author intended to add a formal treatment, so that the subject could be handled in a didactic way"[18] (Hildreth 1856, VIII).

Ahora bien, más allá de efectos moralizantes, los abolicionistas aprovecharon un argumento plegado a sus intereses editoriales. Más o menos se trataba de lo siguiente: si un esclavizado narraba de propia mano sus vivencias, se presuponía que haría lo posible por representarse a sí mismo como alguien sin vicios, moralmente intachable e inclinado a mantener los mejores comportamientos sociales. Bajo esa prefiguración se admitía fácilmente la necesidad de narrar la vida y costumbres de los esclavizados desde una mirada exterior, pues se consideraba que solo de esa manera sería posible conseguir una perspectiva equilibrada y sensata. Eso significaba que, a pesar de poner al descubierto abusos, tropelías y toda clase de angustias cotidianas, la voz de los esclavizados aún estaba lejos de obtener legitimidad en los grandes debates sobre esclavitud.

Pero aparte del racismo abierto, aún arraigado durante las primeras décadas del siglo XIX, los lectores no estaban acostumbrados a exigir autenticidad narrativa. Eran años en que la rumoración efectista se usaba

18 "El autor se proponía agregar un tratamiento formal, de manera que el tema pudiera ser manejado de manera didáctica".

constantemente como medio para ganar adeptos. “In 1836 authenticity was not yet a premium”[19] (Browder 2000, 16). Muchos lectores de la época daban por descontado que un relato podría considerarse verídico solo si era narrado por un autor blanco y no por un esclavo desprovisto de educación escolar y sin experiencia en escritura. Tal vez, uno de los casos más representativos de todo ese descrédito popular ensañado contra exesclavos que trataban de abrirse paso como autores sea el de Frederick Douglass. Mucho tiempo fue lanzado a la picota de las dudas arteras. Como autor de la *Vida de un esclavo americano. Escrita por él mismo* fue vilipendiado. Incluso fue acusado de falsificador prestanombres. Según refiere Angela Davis (2010, 2) muchos lectores se resistían a dar crédito a Douglass como autor. Simplemente les parecía demasiado que un esclavo negro fuera capaz de desarrollar ideas por escrito con tanta elegancia, vivacidad y elocuencia sin haberse educado en escuelas formales. Más aún, les parecía un despropósito mayúsculo que pudiera hacer esa proeza tan solo seis años después de haber obtenido su libertad. Dudas y críticas iban a la par. Abolicionistas de gran calado, como William Lloyd Garrison, insistían en que Douglass no debería sobrepasarse con reflexiones analíticas sobre la esclavitud como sistema político y económico. Insistía en que solo debería limitarse a contar sus experiencias personales relativas a sus años como esclavizado y punto.

Pero si ya era bastante difícil para esclavizados negros, varones, conseguir cierta credibilidad, mucho más complejo y pantanoso era para mujeres que habían sido esclavizadas. Básicamente estaban reducidas a cuerpos de trabajo y vientres reproductivos.[20] Los descréditos arteros empezaron a brotar desde el primer momento en que se publicó

---

19 “En 1836 la autenticidad todavía no era bien valorada”.

20 Aquí es importante recordar que, desde 1685, cuando se redactó el famoso *Code Noir*, un edicto de Luis XIV que contiene unos sesenta artículos que regían la vida y muerte de los esclavos negros en las colonias francesas en las Antillas del océano Índico proclamaba lo siguiente: “Déclarons les esclaves être meubles et comme tels entrer dans la communauté” (“Declaramos que los esclavos son muebles y como tales entran en la comunidad”) (art. 44, disponible en http://sitecon.free.fr/Data/PDF/Le_Code_noir.pdf).

The Bondwoman's Narrative, el primer relato biográfico escrito por una esclava negra, quien firmaba como Hannah Crafts[21]. Lo mismo sucedió con *Narrative* (1850), de Sojourner Truth; *Our Nig* (1859), de Harriet Wilson, e *Incidents in the life of a Slave Girl* (1861), de Harriet Jacobs. Para todas ellas era bastante complejo obtener credibilidad como autoras. En sus relatos había fuertes reclamos de género. No solo alzaban la voz en aras de libertad como esclavas, también luchaban para reivindicar nuevos posicionamientos como mujeres libres, y eso para muchos lectores blancos era demasiado atrevido. Y era así porque los accesos a la lectoescritura para mujeres, y sobre todo para mujeres esclavizadas, seguían siendo prohibitivos, incluso podían llegar a ser peligrosos. En aquellos días, aprender a leer y a escribir era un privilegio reservado al dominio de hombres blancos. Por eso, el hecho de que hubiera mujeres negras, exesclavas capaces de escribir relatos testimoniales plagados de reflexiones críticas sobre la esclavitud, era algo muy difícil de aceptar entre miembros de las élites blancas. Lo paradójico era que, en sus relatos, los abolicionistas usaban frecuentemente descripciones crudas sobre toda clase de abusos y agresiones aterradoras contra mujeres. Escenas de golpes, gritos, humillaciones y hasta violaciones brutales garantizaban efectos impresivos intensos. Además servían de pretexto para deslizar salmodias aleccionantes plagadas de compasión y piedad.[22] Tengamos en cuenta que en los años en que fueron escritos los relatos de Harriet Jacobs, Sojourner Truth y Hannah Crafts los derechos civiles, incluso entre mujeres libres, eran muy restringidos. Y precisamente uno de los derechos más restringidos y pisoteados era la libertad de expresión. Para las mujeres esclavizadas era muy peligroso tratar de hacer reclamos.

[21] Aunque en 2013 Gregg Hecimovich, profesor de Carolina del Sur, descubrió que la verdadera identidad de la autora era Hannah Bond. Se calcula que el texto original pudo haberse escrito entre 1853 y 1861.

[22] Casi en cada relato de y sobre esclavos hay algún tipo de descripción respecto a formas específicas de castigos solo para mujeres. Angela Davis (2010, 24), en un recuento de castigos para mujeres, explica cómo algunos amos tumbaban bocabajo a esclavas embarazadas, sobre un agujero del tamaño del vientre para proteger al feto de los azotes en la espalda.

Poco importaba si algún amo se propasaba o cometía abusos atroces en contra de ellas.[23] En su relato, Mary Prince constantemente alude a los tremendos peligros que corrían ella y el resto de esclavizados cada vez que el ama los castigaba. Estaban obligados a soportar golpes, gritos o regaños sin hacer reclamo alguno. Cuando fue enviada a la isla Grand Turk sufrió graves ampolladuras porque estaban obligados a pasar demasiadas horas con la piel expuesta al sol y remojándose todo el día en el mar. Además de terribles ardores, el otro gran suplicio era el peligro de quejarse. Tenían que soportar todo el dolor en silencio. Sabían que el más mínimo reclamo podía desatar castigos terribles (Prince 2006, 10).

De vuelta a los conflictos generados por el uso de la primera persona en narrativas de exesclavos, me gustaría enfatizar que esa estrategia excedía al ámbito estructural y formal de lo narrado. A distintos niveles fue vista literalmente como una intromisión simbólica, por parte de personas despreciadas históricamente, en el gran territorio de la escrituralidad occidental. Digamos que dudas y conflictos desatados por el uso del *yo* narrativo estaban vinculados con la falta de derechos de réplica que durante siglos había afectado profundamente las interacciones entre esclavos y amos (Gutiérrez 2017, 333). Los amos también vivían al acecho, alertas todo el tiempo. Les preocupaba la posibilidad de que en algún momento los esclavizados tomaran venganza física. Pero además tenían miedo de cualquier testimonio acusador contra ellos, por eso hacían todo lo posible para que sus esclavos no se apropiaran del arma testimonial más subversiva de todas: la escritura. Temían que en cualquier momento algún esclavo, incluso después de muerto, dejara algún testimonio escrito sobre las terribles experiencias que había pasado durante su vida en cautiverio.

[23] Uno entre tantos casos ilustrativos de las abismales injusticias e inequidades entre amos y esclavizados se narra en el periódico *Baltimore American* del 17 de marzo de 1845. Ahí aparece un relato en el que se alude a una carta enviada desde el Condado de Charles, en Maryland. En esa carta se narra cómo un joven blanco llamado Matthews, sobrino del general Matthews, mató a un esclavo en la granja de su padre disparándole a quemarropa nada más porque el sirviente desobedeció una orden. Según se dice en la carta, el muchacho huyó a la casa de su padre "sin que nadie lo moleste" (Lloyd Garrison 2010, 24).

Los empeños de las élites coloniales para impedir, durante siglos, que los esclavos accedieran al discurso escrito formaban parte de maniobras estratégicas de control, vasallaje y ejercicio desmedido de poder. Al fondo persistían negaciones ancestrales hacia personas esclavizadas mediante clausura de los derechos de parresia, lo cual implicaba que no se les permitía expresar inquietudes u objeciones de manera pública. Los amos temían a la escritura de los esclavos porque sabían que al narrar episodios de sus vidas en esclavitud se fortalecía la percepción de soberanía individual y se construían lazos de solidaridad (Foucault 2010, 24).

No eran motivos aislados los que operaban en contra del *yo* narrador usado en las narrativas, sino todo un sistema político y cultural que había naturalizado la circulación y el arraigo de prejuicios racistas, algunos demasiado vivos y encarnizados en el imaginario supremacista de lectores blancos. Probablemente, uno de los prejuicios más arraigados entre lectores blancos consistía en admitir de antemano el argumento falaz de que los esclavizados habían heredado de sus ancestros africanos incapacidades intelectuales necesarias para cultivarse al mismo nivel que los blancos. Una fractura notable de esa percepción anquilosada se produjo a partir de la valoración textual que se le dio desde 1845, año en que apareció el famoso libro de Frederick Douglas (*The Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave).*

Como ya mencioné más atrás, a pesar de que hubo marcados intentos por desacreditar la autenticidad del manuscrito, el éxito fue tan marcado que alteró significativamente esa visión negativa. Solo durante los primeros cuatro meses se vendieron quinientas copias y en poco menos de tres años se reimprimió nueve veces, generando once mil copias aproximadamente, lo cual era bastante significativo para la proporción de tirajes que se hacían en aquellos años. Sin duda, el libro sobre vidas de esclavos que tuvo mayor difusión e impacto editorial fue *Uncle Tom's Cabin* (1852), de Harriet Beecher Stowe. Aunque fue escrito por una novelista blanca que escribía como si estuviera predicando desde un púlpito, el libro dio un enorme impulso a la literatura de corte antiesclavista (Moreno 2018, IX). Su éxito editorial fue muy importante. Al año de su publicación, en 1853, vendió trescientas cinco

mil copias en Estados Unidos y dos y medio millones de copias traducidas del inglés en diferentes países.

Lo testimonial en conflicto

Si bien es cierto que las primeras narrativas testimoniales escritas por exesclavos enfrentaron toda clase de diatribas que cuestionaban la autenticidad de los autores, hacia 1850 se había desarrollado una suerte de recepción más positiva respecto a la autenticidad narrativa de autores que habían sido esclavizados. La voz en primera persona de esos autores ya era mucho más admitida y legitimada como fuente recurrente. Una suerte de aceptación social a nivel enunciativo empezaba a fluir, ya sin demasiados aspavientos ni cuestionamientos formales respecto a la autenticidad ontológica de los manuscritos. Incluso podría decirse que, para muchos sectores de consumo literario, la voz del esclavo empezaba a ser deseada como factor de intriga y tensión narrativa. En buena medida, ese proceso de aceptación enunciativa creció en paralelo a la popularización de la literatura antiesclavista, cuyos atractivos estaban a la vista: poderosas tensiones dramáticas, emotividad descarnada y tratamiento genuino de temas que ponían al descubierto toda clase de desgracias humanas y prácticas políticas deleznables. Poco a poco ganaba terreno el mundo testimonial generado desde las entrañas del dolor, a manos de las mismas personas que habían experimentado vidas en cautiverio.

Una consecuencia indirecta derivada de la popularización de las *slave narratives* y su incorporación a los circuitos literarios fue que los lectores podían asumir posicionamientos críticos respecto al poder opresivo implicado en la esclavitud como sistema institucional, ya en franco declive. A través de las nuevas narrativas, los lectores se adentraban en universos que les habían sido ocultados durante mucho tiempo. Ahora descubrían que en las vidas de quienes fueron esclavizados no solo había relaciones de confrontación, represión y castigo, sino de complicidad e incluso de cierta amistad que algunos esclavos entablaban con sus amos, aunque esas relaciones empáticas también generaban

tensiones y conflictos. De igual modo, las percepciones negativas hacia el comportamiento de los negros esclavizados eran variadas, ya que abarcaban rangos de espectros sobre cualidades físicas, emocionales y de comportamiento laboral. Entonces, las narrativas también ayudaron a percibir matices oscilatorios entre poderes y fuerzas alternas, lo cual es propio de las subjetividades intradiegéticas en narrativas testimoniales. Aunque, en sentido estricto, la difusión de las narrativas mediante grandes tirajes no garantizaba, ni mucho menos, el fin de polarizaciones maniqueas y conflictivas sobre la esclavitud.

Muchos lectores seguían siendo reacios al realismo feroz de las narrativas. Preferían presuponer que se trataba de composiciones exageradas, plagadas de trucos efectistas. Con frecuencia, en las introducciones, el lector era advertido sobre la inminencia de estar a punto de adentrarse a un mundo plagado de "violencia", "castigos infernales", "asesinatos", etc. Pero esa táctica provocadora, usada con bastante frecuencia durante el Barroco del siglo XVIII en novelas de aventuras picarescas, muchas veces hacía las veces de gancho morboso y también daba pie a sospechas de manipulación efectista. Entre abolicionistas circulaba la idea de que las lágrimas vertidas por lectores conmovidos nunca eran en vano, ya que servían para una causa política justa.

Podría decirse, entonces, que la retórica moral de los narradores atraía lectores favorables a la abolición, y al mismo tiempo servía como herramienta estilística de propaganda comercial. Con esto quiero enfatizar la irrupción de las narrativas como un gran género literario de su tiempo, no solo por el enorme éxito editorial conseguido en pocos años, sino por la fuerza introspectiva, capaz de expandirse, desplegarse o contraerse con más vigor y dinamismo que las biografías individuales narradas en tercera persona. Toda esa oscilación de complejas relaciones quedaba expuesta desde otra dimensión compositiva. En muchos sentidos, al narrar escenas de sus vidas en cautiverio, los esclavos lograban materializar una de las escasísimas vías legitimadas, desde donde resonaban ecos, voces y pensamientos de miles de personas esclavizadas que, durante siglos, habían sido silenciadas (Sekora 1988, 105). Y sin embargo, para muchos lectores blancos esas narrativas resultaban desconcertan-

tes, o mejor dicho, les producían vértigo. De pronto advertían que, a un palmo de sus vidas, había perpetradores y sobrevivientes de golpizas, castigos, trabajos forzados e incluso asesinatos, pues a medida que se adentraban en las tramas textuales descubrían que las mismas tierras que habitaban estaban plenamente vinculadas a plantaciones y fincas donde ocurrían los horrores descritos en las narrativas.

Pero a medida que un sector, cada vez más amplio, de lectores blancos veía con buenos ojos la libre circulación de narrativas escritas por exesclavos y les concedía beneficios de autenticidad, también surgían protestas entre amos, capataces y gente blanca perteneciente a élites sociales, porque les parecía que esos manuscritos generaban propaganda política contraria a sus intereses. Para los esclavos también había motivos diversos en juego. Además de ayudarse a cerrar heridas, los exesclavos escribían bajo el cobijo impredecible del desvelamiento expansivo, es decir, también escribían para que cada vez más gente tuviera noticias explícitas sobre las experiencias traumáticas que habían vivido durante años. Era crucial mostrar al mundo todo lo que habían tenido que hacer durante muchos años para sobrevivir a los terrores de la esclavitud. A pesar de saber que esas narrativas no eran suficientes para conseguir libertades plenas y derechos ciudadanos, al menos ayudaban a abrir ventiladeros que dejaban escapar la fetidez de oprobios que, desde siglos atrás habían padecido tanto ellos como sus antepasados.[24] En efecto, los exesclavos incorporaban otras voces, de manera que las denuncias se iban esparciendo a lo largo de los relatos, como un sistema de perspectivas subalternas que adquirían resonancias colectivas desde las entrañas mismas de lo narrado. Esas otras voces podían aparecer de manera explícita, o bien mediante llamados evocativos, por ejemplo, a los ancestros, o bien a otros esclavos del pasado. Ese nivel polifónico fue

24 Pero, sin duda, algunas narrativas más que otras impulsaron debates sobre derechos civiles para los esclavos. Un ejemplo paradigmático es el libro *The History of Mary Prince, a West Indian Slave Written by Herself*. Se imprimió por primera vez en 1831, junto con una petición expresa de la propia Mary Prince para reclamar su derecho a la libertad. Fue una estrategia exitosa que impulsó la emancipación de esclavos decretada por el Imperio británico el 1 de agosto de 1834 (López 2018).

decisivo para que los lectores percibieran potentes cargas de representatividad colectiva en las narrativas.

A todo esto, se mantenían muy activos los esfuerzos por conseguir credibilidad a partir del uso del *yo* narrativo. Junto al título, el autor inscribía la sentencia "Written by Himself" como acotación de autenticidad. Después, en una parte previa al relato, aparecía un breve texto a manera de impronta de veracidad. Esa parte la suscribía, casi siempre, un personaje abolicionista blanco, quien daba fe, no solo de haber conocido al autor, sino de tenerlo en estima como persona honesta, trabajadora, de buenas costumbres, etc. En realidad se trataba de uno más entre tantos marcajes tutelares. Se abrían las puertas al relato, pero no tanto como para permitir libertad de expresión a plenitud. Podría decirse que la representatividad de los esclavos a nivel narrativo había adquirido derechos de voz muy restringidos y siempre en términos tutelares.

Pero todo ese fenómeno habría que ubicarlo en un contexto más amplio, vinculado a las tensiones propias de un género en pleno desarrollo, propulsor de una nueva épica literaria, pues, como ya hemos visto, en las narrativas de esclavos las biografías individuales quedan atrapadas bajo el peso de reivindicaciones políticas, aunque los derechos ciudadanos, para mucha gente que había sido esclavizada, aún quedaban lejos. Pese a ello, las narrativas biográficas les ayudaban a ganar terreno dentro de los dominios simbólicos nacionales. No se puede soslayar el hecho de que esas autobiografías son prolijas en evidencialidad testimonial, no solo de los esclavos, sino incluso de testigos blancos que vivieron inmersos en contextos de esclavitud. Un relato biográfico escrito por el médico Elwood Harvey (2007, 23), de Virginia, fechado en 1846, empieza de esta manera:

> Asistimos a la venta de un terreno y otras propiedades cerca de Petersburg, Virginia, y de repente presenciamos una subasta pública de esclavos, a quienes se les dijo que no los venderían. Los reunieron frente a los barracones, a la vista de la multitud ahí congregada. Después de liquidar la propiedad se escuchó la estrepitosa voz del subastador: "¡Traigan a los negros!".

Aquí aparecen, de manera notable, expresiones enfocadas a establecer límites ante lo real de un acontecimiento inmediato, descrito, no desde una instancia exterior, sino desde un *nosotros* colocado ante los hechos, sin más mediación que su propia perspectiva narrativa. Esos verbos constatativos *asistimos* y *presenciamos* no son simples conjugaciones en pasado, sino rúbricas de testificación presencial y visual de primera mano. Para los narradores de autobiografías era crucial acortar distancias entre el mundo exterior de los lectores y lo vivido por los esclavizados. En última instancia tenía gran relavancia demostrar que la esclavitud no sucedía en mundos lejanos, ni extraños, sino a un palmo de las vidas cotidianas de los lectores. Así de trascendentes eran las nuevas narrativas.

Capítulo 1. Olaudah Equiano. Identidades liminares

En marzo de 1789 se publica por primera vez en Londres un libro que habría de tener gran influencia en las álgidas discusiones contra la trata de esclavos auspiciada por el Imperio británico. El libro llevaba por título *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself.* Su autor, Olaudah Equiano o Gustavus Vassa, era un exesclavo africano que había conseguido comprar su libertad tras haber navegado como esclavizado, marinero de oficio y mercante por distintas partes del Atlántico, especialmente entre Gran Bretaña y las Indias Occidentales. El libro se imprimió pocos meses antes de que los primeros revolucionarios emprendieran asedios contra la Bastilla, en París. En Londres también había agitación política. Con su libro, Olaudah Equiano se sumaba a los esfuerzos del movimiento abolicionista, encabezado por William Bilberforce, empeñado en suspender la trata de esclavos auspiciada por el Imperio británico.

Se podría decir que la narración de Equiano tuvo una acogida exitosa para la época. Fue traducido al alemán, ruso y holandés. Hasta nueve ediciones consiguió antes de morir, en 1797. A la par de su libro, tuvo lugar un hecho significativo, tanto en su vida privada como en su lucha contra la trata. Me refiero al matrimonio que contrajo con Susannah Cullen, una mujer blanca de posición relativamente acomodada entre miembros de la aristocracia londinense.

Nº 220 } Gustavus Gustavus Vassa (an African) of the Parish of St Martin in the Fields in the Co of Middlesex Batchelor, and Susannah Cullen of this Parish Spinr were Married in this Church by Licence from Drs Commons this seventh Day of April in the Year One Thousand seven Hundred and ninety two By me Chas Hill Curate

This Marriage was solemnized between Us { Gustavus Vassa / Susannah Cullen

In the Presence of { Francis Bland / Thomas Cullen

Imagen 1. Certificado de matrimonio entre Gustavus Vassa y Susannah Cullen, el 7 de abril de 1792. Resguardado en el Soham Community History Museum.[25]

Equiano estaba convencido de que si otros africanos como él se casaban con mujeres blancas se ejercería más presión para que el Parlamento británico emprendiera acciones contra el comercio de esclavos. Si bien la primera Acta de Abolición del Comercio de Esclavos (*An Act for the Abolition of the Slave Trade*) se firmó en 1807 y hasta 1833 se aprobó la Ley de Abolición de la Esclavitud (*Slavery Abolition Act*), es un hecho que el relato de Equiano tuvo efectos políticos sobre las representaciones testimoniales de tiranía contra miles de personas esclavizadas en colonias de las Indias Occidentales. El relato de Equiano se sumaba a cientos de peticiones que entre 1789 y 1792 llegaban al Parlamento británico solicitando la ilegalización de esclavos vendidos en costas africanas a tratantes que los llevaban en sus barcos *negreros* hacia las Américas. A la postre resultó decisivo como parte de la documentación argumental para empujar hacia adelante una propuesta definitiva a favor de un decreto de esclavitud. En buena medida, el texto de Equiano se legitimaba porque sus testimonios afloraban como súbdito británico, lo cual, en una época de profundos enconos raciales, no era una prerrogativa menor.

---

[25] Tomado de: https://www.elystandard.co.uk/news/marriage-to-a-soham-woman-is-among-slave-s-records-in-cambridgehire-archives-1-4723704

A los ojos de los abolicionistas ingleses, el relato de Equiano encarnaba argumentos decisivos. Se trataba de una crónica testimonial en primera persona que demostraba las atrocidades y el sufrimiento de los esclavos africanos en cada una de las etapas fundamentales de la trata: secuestro en alguna aldea interior de África, traslado a las costas, embarque en un barco *negrero,* traslado por el Atlántico en la llamada "travesía media" (*middle passage*), arribo a tierra firme en las Américas, proceso de venta y confinamiento para laborar en alguna hacienda de caña, algodón o tabaco. Además, era un relato escrito sin ayuda de un mentor blanco, lo cual sería común en otros relatos de exesclavos que testimoniaron memorias desde América del Norte.

En suma, Equiano con su *Narración* buscaba incidir directamente en la suspensión del comercio de esclavos desde África, no tanto en la esclavitud como institución. Hacia el final del relato, una vez que regresa de la expedición a la Costa de Mosquitos, trata de mostrar, incluso, las grandes desventajas de comerciar esclavos africanos para la propia Corona británica. Escribe una carta a la reina haciéndole saber que indudablemente sería mucho más rentable y ventajoso para los ingleses permitir que los nativos permanezcan en sus tierras. De ese modo, según observa Equiano, podrían prosperar ahí, mejorar sus ingresos, consumir productos europeos, al tiempo que podrían ofrecer mano de obra barata, sobre todo para la industria textil debido a las enormes cantidades de algodón cultivable en tierras africanas.

Ahora bien, me propongo mostrar que la *Narrativa* puede leerse como un documento que revela intrincados reductos por los cuales Equiano desarrolló grandes habilidades para dar cabida a múltiples identidades sin desprenderse de sus raíces ancestrales. En principio mantuvo dos grandes territorios en pugna constante. Por un lado su africanidad y por otro lado su anglización británica. La primera aparece en el horizonte narrativo como el origen perdido, al que Equiano ya no puede regresar nunca más, y la segunda como una suerte de idealización aspiracional de blanquitud, civilización, cristiandad, etc. Muchos factores intervinieron para que esas identidades nunca fueran del todo estáticas (tal vez ninguna identidad sea del todo estática). El hecho es que fue clave su posición

como abolicionista, como mercader oportunista y como cristiano redimido[26] (Bozeman 2003, 61). Cada una de estas categorías resulta muy compleja en la vida de Equiano. Sin duda no son todas las identidades en disputa que definen su multiplicidad liminar y tal vez, con la información existente, no sea posible agotarlas, sin embargo, destaco, por ahora, esos tres grandes territorios. Convivió con ellos desde adentro, no solo para sobrevivir, sino para lograr algunos de sus propósitos más notables, como obtener la libertad, aprender a leer y a escribir en el idioma de los británicos, establecerse en Londres, viajar por diferentes partes del mundo, acumular un capital económico propio y lograr la aceptación íntegra de la comunidad metodista.

Cabe señalar que, en el caso de Equiano, lo liminar resulta muy complejo, pues, en consonancia con Homi Bhabha (1994), su realidad deambula "entre" y "desde adentro" en el sentido de que las múltiples posiciones culturales tienen que ver con intersticios nunca determinados del todo entre pasado y presente, así como entre lo público y lo privado, siempre como entidades integradas a las esferas de la vida cotidiana. Esto significa que Equiano permaneció durante mucho tiempo en múltiples territorios de identidad movediza, sobre todo porque su vida es también la de un viajero en perpetuo movimiento, como un *atravesado*, en términos de Gloria Anzaldúa (1987) refiriéndose a personas que viven desgarradas, bajo el asedio de normalidades imposibles, ya que prefieren transgredir fronteras simbólicas.

Burghardt Du Bois (1990, 8-9), sociólogo y defensor de los derechos de afrodescendientes en Estados Unidos, al referirse a la dualidad afrobritánica de Equiano percibe, más que convivencia integrada, pugnas en disputa constante, "two souls, two thoughts, two unreconcilied strivings; two warring ideals in one dark body"[27]. Efectivamente, otro aspecto determinante en los múltiples tránsitos de identidad liminar en Equiano tiene que ver con sus orígenes raciales, incluso con la decisión de ser

26 Esta es una parte importantísima en el vasto continente liminar de Equiano. Sin embargo, por razones de espacio me limitaré a abordarla tangencialmente en este ensayo.

27 "Dos almas, dos pensamientos, dos esfuerzos incondicionales; dos ideales en guerra dentro de un mismo cuerpo negro".

nombrado Gustavus Vassa, a voluntad de un capitán, y no Jacob como él deseaba. No pretendo en este ensayo abordar cada uno de estos procedimientos de subjetividad identitaria en particular; me limito a unos cuantos que, a partir del propio texto de Equiano, nos permiten percibir sus tránsitos como zonas porosas en perpetuo conflicto.

Dignificación y utopía africana

Olaudah Equiano nació en 1745. Aunque aún hay dudas respecto al lugar preciso de su nacimiento, estudiosos de su vida coinciden en que debió nacer en alguna aldea de origen ibo,[28] "en una de las más remotas y fértiles, entre nativos Eboe, en el fértil valle de Essaka"[29] (Equiano 1999, 38). Precisamente, el primer capítulo de su relato está dedicado a describir costumbres y formas de vida de su aldea natal. Junto con su hermana fue secuestrado por unos tratantes africanos desconocidos. Olaudah solo recuerda que fueron dos hombres y una mujer quienes se lo llevaron (54). A partir de ese momento, de gran importancia liminar en su vida, el relato abre compuertas a la movilización del desarraigo. Hambre, cansancio, desolación, pero también momentos de consuelo, exaltación, incluso euforia, ante las nuevas condiciones que le son impuestas. En todo caso, el secuestro de Equiano a una edad tan temprana cimbró su carácter. Le abrió las puertas al insondable abismo de la extrañeza, la incertidumbre y la nostalgia por el origen primigenio.

Durante un tiempo, no especificado, tuvo que vivir en distintas aldeas, al servicio de diferentes amos. Esos pasajes, todavía iniciales del relato, aportan información muy valiosa sobre los complejos entramados de mercadería esclava al interior de los valles africanos (Montolío 1999,

[28] Celia Montolío, en la introducción de la *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el Africano. Escrita por él mismo* (1999) que he utilizado, sostiene que el escritor nigeriano Chinua Achebe, contrario a opiniones generalizadas, sostiene que Equiano nació entre los isieke.

[29] A partir de este momento, las referencias y citas textuales al libro de Equiano serán tomadas de la misma edición. Por lo tanto, solo aparecerá el número de página.

10). Aquí se abre una bisagra. Equiano describe, de manera ambivalente, los sentimientos encontrados que lo invadían durante aquellos años de niñez en cautiverio. Si bien, al verse separado de su hermana y de sus padres, ingresó a una vorágine de angustias, acicateadas además por la incertidumbre de tener que convivir entre extraños. Sin embargo, no recuerda haber recibido maltratos físicos violentos (golpes, latigazos, ataduras), como sí ocurrió años más tarde, cuando fue llevado a costas de Guinea para ser embarcado en un navío negrero rumbo a Barbados. Cito enseguida la propia descripción que hace Equiano de los primeros momentos cuando llega a una nueva región después de haber sido secuestrado en su aldea natal:

> Por fin, tras muchos días de viaje en los que a menudo cambié de amos, caí en manos de un jefe de una región muy agradable. Este hombre tenía dos esposas y algunos hijos, y todos me dispensaron un trato excelente e hicieron lo posible por consolarme (55).

De esta cita me interesa destacar el asentamiento de una cierta perspectiva moralizante. Hay que tener en cuenta que el relato de Equiano se inscribe en un contexto de álgidos debates sobre esclavitud, a favor y en contra de intereses británicos. A efectos argumentales contra la trata europea, para Equiano era crucial ponderar contrastes impresivos, orientados a sensibilizar lectores, a fin de ganar adeptos contra el comercio ilícito de esclavos. Por tanto, las condiciones favorables, o mejor dicho, nunca tan deplorables descritas sobre los años de cautiverio en África, habría que observarlas como un movimiento estratégico de discurso persuasivo. Douglas Anderson (2004, 441) repara en la importancia de la noción de *interesting narrative* anunciada en el título del libro y que gravita en toda la narración de Equiano. Desde su punto de vista, lo *interesante* para Equiano implica una cierta fusión entre elementos de persuasión piadosa y registros personales de memoria histórica. Pero también, lo *interesante* para Equiano se vincula con un proceso de dignificación de la cultura africana, representada muchas veces por los europeos como la tierra originaria de

la inferioridad salvaje. Geraldine Murphy (1994) observa que no solo el relato de Equiano contiene elementos de dignificación africana, incluyendo las prácticas esclavistas intraterritoriales; un buen número de tratados antiesclavistas contienen argumentos en esta misma línea de dignificación africana y de afinidad con culturas europeas.

Cabe señalar que los procedimientos discursivos de dignificación también entrañaban visiones míticas de *lo africano* como vía argumental de identidad compensatoria. Los abolicionistas se valían de visiones utópicas de África para desmontar el viejo argumento de que, al final del día, los europeos "rescataban" a muchos africanos de las inmoralidades propias de la vida salvaje que habían llevado en sus aldeas natales. Ahora bien, esa especie de tópica mítica se desplazó durante siglos como fuente de inspiración narrativa. Recordemos *El reino de este mundo,* segunda novela de Alejo Carpentier, publicada en 1949. Ahí, el gran escritor cubano desliza otra vertiente profundamente humana de lo utópico africano. Al paso de muchos años de vivir al otro lado del mar y tras haber sido secuestrados desde niños, muchos esclavizados se contaban historias orales en las que África aparecía como un gigantesco territorio de maravillas añoradas. Y aunque sus recuerdos eran difusos, mantenían vivas sus identidades culturales mediante narrativas en las que África prevalecía como una suerte de Arcadia paradisiaca. Así ocurre en el primer capítulo de la novela, titulado "Las cabezas de cera". Mientras su amo, Lenormand de Mezy, se hace rasurar en una peluquería, Ti Noel entra a curiosear a una librería contigua. Tras mirar un grabado de cobre con la representación de "un negro rodeado de plumas y sentado sobre un trono adornado de figuras de monos y de lagartos" (Carpentier 2004, 20-21), el librero le recuerda que esa estampa es alusiva a un rey de su país. Entonces, en ráfagas sucesivas, Ti Noel evoca relatos orales de su admirado Mackandal en el molino de cañas, donde aparecen maravillas de África encarnadas en batallas, migraciones de pueblos, deidades del vudú y sobre todo reyes portentosos, valientes y guerreros, contrastados con reyes europeos, quienes aparecen degradados en los relatos de Mackandal, como seres débiles, famélicos, protegidos infantilmente por sus "delfines". Toda esa valentía de reyes y

guerreros africanos condensada en los relatos de Mackandal está ubicada en el *Gran Allá,* es decir, en territorios míticos.

> […] había príncipes duros como el yunque, y príncipes que eran el leopardo, y príncipes que conocían el lenguaje de los árboles, y príncipes que mandaban sobre los cuatro puntos cardinales, dueños de la nube, de la semilla, del bronce, del fuego (Carpentier 2004, 21).

Nada raro sería, entonces, que los recuerdos salpicados de pinceladas paradisiacas, relativas al mundo africano que Equiano vivió de niño, hayan sido configurados mediante un procedimiento narrativo de contrastación simbólica, bastante útil para enfatizar los terribles maltratos físicos que padecían los esclavos en las colonias británicas. Una escena significativa de contraste simbólico aparece en el capítulo II cuando Equiano describe los momentos de "angustia y horror" (57) que vivió tras matar accidentalmente a una gallina. Narra cómo pasó todo el día escondido entre unas matas cercanas. De ahí se deslizó hacia la cocina del amo, quien, al descubrirlo, decidió nada más reprenderlo levemente. Además "dio orden de cuidarme y de que no se me maltratase" (57).[30] En otro momento, tras describir brevemente el reencuentro con su hermana, Equiano afirma:

> […] debo reconocer, en honor a esos negros destructores de los derechos humanos que nunca fui objeto de malos tratos ni vi que se los infligieran a sus esclavos, salvo que los ataban cuando era necesario para impedir que huyeran (58).

Esas actitudes más benévolas, a manos de amos africanos, contrastan con los miedos que posteriormente experimentó cuando tuvo que

[30] La escena contrasta notablemente con otras experiencias narradas por exesclavos confinados en colonias americanas, en las que se describe cómo, ante cualquier equivocación o accidente involuntario, los amos blancos recurrían a severos castigos, como azotes, golpes o encierros degradantes. Recuérdense los ejemplos referidos por Mary Prince.

mantener tratos con europeos: “nunca he sentido ni la mitad del miedo que me invadió la primera vez que vi a los europeos” (86). Un miedo que lo habría de atenazar durante largos años, incluso cuando tiene la suerte de ser comprado por navegantes que no lo violentan físicamente. Se puede apreciar esa actitud en la descripción del primer encuentro que lo acerca a Robert King en la isla de Montserrat: “Con pasos temblorosos y el corazón palpitante llegué ante el capitán Pascal, y me encontré con él a un tal Robert King” (106). En ese momento, Equiano todavía no sabía que el señor King era un hombre de modales moderados, reacio a golpear esclavos por cualquier motivo.[31] Y sin embargo resulta notable observar cómo, a medida que avanza el relato, esas primeras impresiones de miedo terrorífico van quedando atrás para dar paso a un proceso paulatino de asimilación utópica hacia valores asumidos por los ingleses. De hecho, llega a un punto en que se concibe como un caballero inglés (Gallego 2011). Nada raro tiene este fenómeno de odio-admiración hacia la cultura de los colonizadores. Equiano transita ideológicamente hacia un proceso colonial de identidad positiva, aunque selectiva de ciertos valores que le parecen dignos de asumir, a partir de lo que observa incluso entre sus propios captores.

Tal vez ese vínculo afectivo que oscilaba entre el desprecio y la admiración hacia los ingleses fue parte del costo afectivo-ideológico que tuvo que pagar, o mejor dicho, negociar, para tener acceso al sistema inglés con sus beneficios económicos rentables y también al mundo editorial. Mención aparte merece el mérito que tenía en la época, para un exesclavo, apropiarse de la escritura, un territorio monopolizado prácticamente por hombres blancos. Y más aún si tenemos en cuenta que Olaudah Equiano asume la empresa de narrar sucesos desde un *yo* desprovisto de la injerencia directa de un protector blanco. Precisamente, el acceso a la escritura habría que considerarlo como uno de los

---

[31] Es interesante también el hecho de que Robert King haya sido cuáquero, pues entre miembros de esta comunidad se estaba generando un clima adverso a lo que consideraban el anticristiano comercio de esclavos. Aunque, en efecto, tal y como anota Celia Montolío (1999), una comunidad tan boyante comercialmente en aquella época, se beneficiaba de la mano de obra esclava.

grandes tránsitos liminares en la vida de Equiano. Tengamos en cuenta que a finales del siglo XVIII esos tres grandes territorios: independencia económica, escritura y acceso editorial, seguían siendo básicamente patrimonio de blancos. Y sin embargo, la transición de identidad en Equiano es aun más abarcadora, contiene rasgos de visiones transculturales, híbridas (Murphy 1994),[32] En su *Narrativa* confluyen distintas personalidades en tensión con el mundo que lo rodea: el exesclavo autor de memorias personales, el cronista social, el viajero accidental, el explorador mercante y el esclavo converso.

Este último aspecto adquiere especial relevancia. Poco a poco su cosmovisión del mundo se impregna de cristianismo. Constantemente sus fuentes retóricas abrevan de citas bíblicas. Sin embargo, considera que uno de sus grandes deberes consiste en demostrar que los ingleses, al asumir y fomentar tratos tan crueles hacia esclavos africanos, en realidad no se comportan como verdaderos cristianos. Especialmente veía contradicciones escandalosas en las conductas de los ingleses respecto a la familia y la castidad, dos ámbitos medulares del mundo cristiano. Por un lado, le parecía intolerable que los ingleses cristianos pregonaran la importancia de las familias como núcleos básicos de unión cristiana mientras ellos mismos destruían familias africanas al separar con plena alevosía a miles de mujeres, niños y varones de sus familias. Por otro lado, también le parecía aberrante la contradicción de pregonar castidad sexual como valor de pureza cristiana mientras permitían que capitanes, mayorales e incluso simples oficiales cometieran estupros infames contra mujeres africanas: “He sabido que nuestros oficiales cometían estos actos de la manera más vergonzosa” (112).

En ese mismo pasaje denuncia abusos impunes cometidos contra mujeres, algunas de ellas niñas no mayores de diez años. Equiano consideraba que toda esa moral degradada no podía ser propia ni orgullo de un pueblo cristiano. Trataba entonces de integrar su lucha abolicionista

32 En términos generales, un sector bastante amplio de analistas coincide en que las narrativas de exesclavos contienen elementos híbridos, transculturales, como estrategias de base para oponerse contra la cultura dominante.

hacia el renacimiento de un nuevo cristianismo impulsado desde las entrañas del Imperio británico. Básicamente deseaba demostrar que el auténtico cristianismo no debería sustentarse en tonalidades de piel, sino en los dictados de Dios plasmados en la Biblia. También, en ese sentido, el discurso narrativo de Equiano es múltiple. Suma voces de abolicionistas blancos a su propio discurso, pero también ingresa voces intertextuales bíblicas, voces de su pasado africano, y de un modo también complejo, integra voces de su propia comunidad afro esclava. Se trata, a mi entender, de un aspecto que tiene gran relevancia en la *Narrativa* pues esas integraciones discursivas las aprovecha para cuestionar incisivamente el orden político-económico imperante y, de manera muy especial, el orden simbólico.[33]

Poco a poco, en la *Narrativa* tienen lugar diversos momentos de tránsito liminar de gran importancia. Equiano pasa de ser mercancía explotable a mercader. Incluso, hacia el final del relato sabemos que asume funciones como capataz de esclavizados en la Costa de Mosquitos. De ser iletrado pasa a ser autor de memorias personales. Abraza el calvinismo como principio rector de su moralidad cristiana. De esclavizado pasa a ser hombre libre. Incluso, como señala Geraldine Murphy (1994), de ser un viajero secuestrado pasa a ser un viajero documentalista. Tuvo la ventaja, si se puede plantear en esos términos, de no haber sido nunca un esclavizado de plantación. Buena parte de su vida en sujeción esclava transcurrió a bordo de barcos. Eso propició que a través de numerosos viajes tuviera la oportunidad de aprender oficios y entrar en contacto con marineros y capitanes distintos. De manera que adquirió muchos conocimientos imposibles para esclavizados comunes que vivían en plantaciones. Además, por la misma dinámica de trabajo en los barcos, no existían fronteras ni jerarquías tan herméticas como en tierra. Volverse tan indispensable en labores de marinero le retribuyó un mayor margen de libertades.

---

33 Para ello supo aprovechar, en distintos órdenes, la estrategia discursiva de argumentar mediante exposición de contradicciones.

Cada uno de esos tránsitos merece tratamientos acuciosos. Me limito a mencionarlos como muestra de múltiples desdoblamientos de conciencia confrontados en la personalidad de un solo hombre. Probablemente, el engrasante de tantos deslizamientos provenía de las múltiples discriminaciones que padeció a lo largo de su vida.

El buen trato

Al mostrar diferencias tan marcadas entre el comercio de esclavos en África y el encarnizado sistema de explotación trasatlántico que llevaban a cabo los europeos, Equiano se posiciona como un crítico acérrimo hacia el sistema esclavista europeo, sustentado en ideologías racistas. Podría decirse, por supuesto, que los argumentos comparativos también están movilizados en el relato, a manera de grandes diagramas representacionales, a fin de que los lectores se sientan identificados con su causa abolicionista. Sin embargo, teniendo en cuenta el contexto racialista de la época, en realidad no estamos hablando de un simple proceso retórico de comparación, sino de una postura de valentía sin precedentes.

Habría que sopesar lo que implicaba escribir desde el seno mismo de la cultura hegemónica colonial un relato de memorias que intenta fracturar ese gran mito racial desde el cual prácticamente todo lo relativo al mundo de *los negros* africanos supuestamente simbolizaba las peores aberraciones del género humano. Porque además, con gran valentía, Equiano denuncia que las atrocidades del comercio europeo no iniciaban precisamente desde el momento en que capturaban a jóvenes aldeanos en las costas de Guinea, Benín, Sierra Leona o en la Isla de Gorea. Los tentáculos armados de la trata europea se extendían tierras adentro, pues muchos capitanes de barcos negreros fomentaban divisiones y batallas crueles entre poblaciones locales a fin de obtener mercancías a precios irrisorios. Ahora bien, las denuncias de Equiano no se limitan a las crueldades implicadas en los maltratos físicos, tan ampliamente documentados, además formula argumentos desde distintos campos discursivos que hoy podrían ser estudiados desde la

filosofía, la moralidad religiosa, la política abolicionista, la sociología del prejuicio, etc. Cito un ejemplo:

> Es de esperar que estos ejemplos y muchos otros que se podrían aducir, a la vez que muestran cómo la tez de las mismas personas varía según el clima, puedan tender también a eliminar el prejuicio que algunos albergan contra los nativos de África en virtud de su color. ¡Sin duda, la mente de los españoles no cambió junto con su tez! ¿No hay suficientes causas a las que achacar la aparente inferioridad de un africano sin tener que limitar la bondad de Dios? (51).

Pero así como Equiano denuncia las atrocidades derivadas de los maltratos, en sentido contrario dedica gran atención en su *Narrativa* a lo ventajoso del *buen trato* que algunos amos ingleses dispensaban a sus esclavizados. Pocos advertían que eso favorecía incluso a sus propios intereses. Esos esclavos afortunados, advierte Equiano, tenían mejor aspecto, rendían mejor en sus faenas y al tratarlos con más humanidad se hacía innecesario promover nuevas partidas de reemplazo. Además, el buen trato facilitaba el desarrollo de habilidades especializadas. Él mismo se convirtió en un trabajador asistencial que desempeñaba las más variadas funciones, desde cordelero hasta supervisor de almacenaje en distintos barcos. Además tenía que estar pendiente del amo en "todas las tareas que me encomendaba [...] Todo ello me hizo muy útil para mi amo, ahorrándole, tal y como él mismo reconocía, más de cien libras al año" (111).

Una vez más habla el hombre esclavizado, pero sobre todo el abolicionista. Equiano se percibía a sí mismo como un esclavo valioso. Al mostrar, a partir de su propia experiencia, lo redituable de tratar benévolamente a un esclavo, Equiano se pliega más hacia posturas asumidas por abolicionistas respecto a la importancia de humanizar tratos hacia los esclavos, en favor de los propios intereses económicos del Imperio. Incluso refiere el caso, ya bastante generoso, de "un caballero" que llegó a conceder hasta dos horas de descanso a mediodía, más otras dispensas a mujeres antes y después del parto (113). Él mismo se representa como muestra viva de los beneficios que se pueden obtener mediante tratos

más bondadosos a los esclavizados: "Yo mismo, como se verá más adelante, administré unas tierras donde, con estas atenciones, los negros estaban inusualmente alegres y sanos, y hacían más de la mitad del trabajo que suelen hacer con el trato habitual" (113). Se refiere a la experiencia en la Costa de Mosquitos, bajo los auspicios del doctor Richard Irving.

Pero el propio Equiano reconoce que, en tierras americanas, esas actitudes eran excepcionales. Describe cómo, en muchas ocasiones, otros amos se ensañaban violentando físicamente a los esclavizados: "Muchas veces he visto cómo sus amos los golpeaban por pedir su paga y los azotaban si no entregaban a tiempo su dinero diario o semanal" (109). Subraya otras diferencias. En cambio, en África, la esclavitud era utilizada como un dinamizador social con beneficios económicos aparejados. Equiano insiste en que, allá en África, no era necesario que los esclavos sufrieran humillaciones tan terribles, tal vez porque no eran percibidos como seres inferiores que, al cobijo de prejuicios ancestrales, podían ser eventualmente destrozados. En cambio, describe cómo era que supervisores y otros blancos depredaban "con violencia la castidad de las esclavas" (112).

He querido mencionar un ejemplo de queja hacia la violencia sexual de los ingleses porque esos agravios le sirven a Equiano para denunciar las condiciones de impunidad que protegían a navegantes blancos, quienes eventualmente podían cometer actos en extremo graves, sin recibir castigos ejemplares por sus acciones. En cambio, los hombres de origen africano vivían permanentemente en riesgo de recibir escarmientos atroces por cualquier conducta considerada inapropiada por los blancos. Equiano describe el caso de un hombre negro castigado "de la manera más espantosa, al que le cortaron a trozos las orejas porque había tenido relación con una mujer blanca que era una prostituta común" (112). El ejemplo resulta por demás ilustrativo. Lo abyecto podía ser valorado en sentido opuesto desde lo racial. Para los blancos no hay motivo de abyección cuando roban a una muchacha africana "su virtud", dice Equiano. En cambio, esos mismos blancos sí consideran abyecto "que un hombre negro satisfaga lo que tan solo es una pasión de la naturaleza cuando la tentación viene dada por alguien de distinto color, aunque se trate de la mujer más depravada de su especie" (112).

Destaco aquí la voluntad de Equiano, como viajero trasterrado empeñado en denunciar privilegios de raza, género y clase. Al mismo tiempo funge como observador externalizado, un tanto al margen de muchos otros esclavos con los que va teniendo contacto. Vemos cómo va surgiendo en su comportamiento intelectual un proceso complejo de intersección entre su condición de esclavizado y el documentalista que registra acontecimientos catastróficos en aras de su propia conversión espiritual, así como de los impulsos que consideraba necesarios y favorables a los intereses del movimiento abolicionista en Gran Bretaña.[34] En este sentido, el relato de Equiano se inscribe dentro de una tradición narrativa híbrida, transcultural, propia de los relatos seculares de viajeros en el siglo XIX.

Podríamos decir también que Equiano es un narrador de frontera, pues la mirada del otro zigzaguea entre identidades africanas y europeas en pugna, entre el narrador que detesta las atrocidades colonialistas y la persona que desea identificarse con valores *del otro* adoptando su idioma y sobre todo blanqueando sus aspiraciones ciudadanas. Equiano lanza duras críticas contra el comercio imperial de esclavos valiéndose de medios transculturales de conocimiento. Efectivamente, en la *Narrativa* confluyen distintas miradas, nunca separadas del todo, sino yuxtapuestas: la del joven africano nostálgico de su tierra natal, la del esclavo mercancía, la del viajero mercante, la del descubridor y la del converso espiritual en vías de redención. Incluso, hacia el final del relato, aparece la mirada del Equiano esclavista en la Isla de Mosquitos. Todo ello emerge mediante estímulos cognitivos y afectivos: diálogos, reflexiones interiores, observaciones al mundo interior de los marinos con sus infinitas herramientas, la soledad del mar, su primer encuentro con la nieve, los libros y el proceso mágico de leer, los enigmas de la escritura, el idioma inglés como territorio funcional de acceso a nuevos conocimientos.[35]

34 Mucho se ha escrito sobre la gravitación de lo biográfico espiritual en la *Narrativa* de Equiano, como una tópica personal, pero también como un componente de base en la escritura secular de viajes, durante el siglo XIX (Murphy 1994).

35 Aunque Equiano no detalla a profundidad cómo fue su proceso de alfabetización, creo que es importante tener en cuenta que, en las narrativas de exesclavos africanos, se trata de un gran tema común. De maneras distintas los narradores exesclavos

Durante ese dilatado proceso de integración disruptiva cobra especial relevancia la temporalidad del relato, desplegada también hacia periodos distintos que le sirven a Equiano para marcar cambios de perspectiva. En muchas ocasiones aparece un *antes* evocador de "tiempos mejores" o periodos en libertad, contrastado con un *ahora,* desde donde se narran penurias propias de una persona esclavizada en plena explotación: "pues cada día me veía expuesto a nuevas penurias y abusos después de haber conocido mejores tiempos y, por así decirlo, de haber vivido en un estado de libertad y abundancia" (126). Esas distinciones temporales se pliegan hacia otra observación liminar de carácter macroterritorial. Me refiero a las distinciones polarizadas que hace entre Gran Bretaña y las Indias Británicas.

En el capítulo VI, Equiano asegura que prácticamente todos los territorios que hasta entonces había conocido le habían parecido una suerte de paraíso en comparación con las Indias Occidentales, donde atestigua toda clase de abusos y maltratos físicos ampliamente documentados. Esa observación se inscribe en la línea argumental de los abolicionistas. Sin embargo, me parece que también está en consonancia con su propio proceso de transformación. Cada vez se identifica más con ciertos valores ingleses de progreso, pero al mismo tiempo va acumulando motivos para repudiar otros valores que le parecen profundamente alejados de lo que él considera la verdadera moralidad cristiana.

Anglización y derechos de habla

Es probable que la anglización de Equiano también haya sido para él una tabla de salvación a largo plazo. Contrario a lo que comúnmente suele creerse, las identidades de los esclavizados no necesariamente eran estáticas, ni sujetas de manera fija por el color de la piel. Las jerarquizaciones fijas fueron establecidas bajo fundamentos de los colonos blancos,

asumían que aprender a leer y a escribir eran pasos fundamentales para acceder a la libertad.

quienes proyectaban sus miedos, sus pulsiones y hasta sus deseos. Sin embargo, las personas esclavizadas también se organizaban a partir de otras constataciones objetivables. Por tanto, hablar inglés, leer, aprender y especializarse en oficios de marinero, poseer dinero, etc., eventualmente garantizaban a los esclavos una cierta protección contra los maltratos ordinarios que recibían.

De igual forma se producían desplazamientos de identidad a partir de factores intersubjetivos como la afabilidad, el honor, la empatía, incluso la amistad que ciertos esclavizados lograban entablar con sus amos. Indudablemente, cada una de las transiciones que he mencionado generaba tensiones y conflictos. En todo caso, se trata de señalar que las identidades de los esclavizados no eran tan estáticas como suele creerse, sino que estaban sujetas a variables de desplazamientos aleatorios entre los resquicios del complejo tejido social integrado por personas esclavizadas provenientes de territorios muy diversos, con lenguas, costumbres y creencias religiosas distintas.

Aquí es importante señalar que los propios esclavizados buscaban métodos, formas, desvíos, aunque fueran prácticas mínimas de cambios de identidad, como formas de autoprotección. En este sentido, me parecen muy esclarecedoras las observaciones de Maribel Arrelucea (2016) sobre las identidades móviles de personas esclavizadas en el Perú. La historiadora muestra varios casos de esclavos que apelaban a cambios de identidad como estrategias de defensa para no ser castigados o mandados a prisión.[36] Y aunque los casos mencionados por Arrelucea están referidos al contexto peruano, sus observaciones permiten entender

36 A fin de mostrar de manera más clara la importancia de los "saltos" de identidad como estrategias defensivas entre esclavos, cito a la propia autora: "El primer caso es de 1793. Un tal Juan Manuel Cartavio dijo que era cuarterón libre al ser detenido por sospechoso de robo; sin embargo, cuando el tribunal resolvió enviarlo a una panadería mientras se hacían más averiguaciones, Juan Manuel cambió rápidamente de identidad diciendo que, en realidad, era indio originario de Piura, una zona del norte peruano. El fiscal no le creyó: 'aseguró ser indio sin embargo de que no lo parece y más tira para cuarterón que a otra cosa'.12 No conocemos el color de piel de Juan Manuel, si fue indio, mestizo, mulato o cuarterón, pero lo valioso de su caso es observar cómo utilizó la denominación de 'indio' para no ser castigado en una

cómo, en efecto, los esclavos recurrían a procedimientos intersubjetivos que, a largo plazo sirvieron de contrapeso a la dominación colonial (Arrelucea 2016, 98).

De vuelta a la *Narración* de Equiano. En un pasaje del capítulo VI tiene lugar un breve pero significativo acontecimiento narrativo de orden fronterizo. Equiano vuelve explícita una de tantas ocasiones en que pensó liberarse, lo cual era algo recurrente en la mente de muchos esclavizados. Lo singular, en este caso, me parece, está en la inmediata vinculación de ese acto crucial en la vida de un esclavo con una ética del honor fraguada bajo principios morales, ya establecidos como pilares de una conducta cívica en pleno desarrollo. "No dejaba de imaginarme y de pensar en mi liberación; a ser posible por medios honestos y honorables" (126).[37] Más adelante sabemos que había pactado pagar a Robert King la suma de cuarenta libras esterlinas. Un dinero que logró conseguir vendiendo productos en sus viajes por diferentes puertos costeros en América.

Aquí, algo relevante es la integración de un discurso moral-religioso plenamente cristiano como fuente guía de su destino. Momentos antes, refiriéndose a los días que pasó en Saint Kitt's, Equiano ya había mencionado la importancia que tenía para él hacerse de una Biblia, a pesar de las dificultades para conseguir un ejemplar en la isla. "En uno de nuestros viajes a Saint Kitt's tenía yo once *bits* a los que sumé cinco más que me prestó mi afable capitán Pascal para comprarme una Biblia. Me alegré mucho de conseguir este libro que no podía encontrar en ningún sitio" (125).

El apego cristiano hacia el calvinismo se manifiesta no solo en los afanes de Equiano por llevar una Biblia consigo, sino en sus visiones del mundo, impregnadas de predestinación. Ya no serán los designios intrínsecos a su voluntad, sino la *voluntad de Dios* lo que terminará por decidir el destino de su libertad. Vemos cómo ahora el viajero, aun viviendo como esclavizado, ya se ha plegado a uno de los fundamentos centrales del cris-

panadería, cárcel alterna para africanos y afrodescendientes esclavizados y libres" (Arrelucea 2016, 96).

[37] Equiano se refiere a la manumisión obtenida en papel a cambio del pago acordado con el amo.

tianismo reformado; esto es, que las contingencias del mundo exterior no dependen de nuestras voluntades individuales, sino de una gracia soberana proveniente de Dios. Tal vez, en su fuero interno, Equiano equiparaba simbólicamente su afán de libertad con la salvación religiosa. Esa otra frontera perseguida mediante signos herméticos durante toda su vida.

Ahora bien, a medida que avanza el relato notamos que la aculturación adquiere nuevos matices de reposicionamiento social. Poco a poco, Equiano logra poseer algo de dinero, lo cual era todo un logro para una persona esclavizada.[38] También consigue un cierto poder de diálogo y de réplica ante su amo. Se trata de un movimiento muy significativo teniendo en cuenta las imposiciones de silencio y obediencia que, por regla general, imponían los amos a sus esclavos. Aquí me gustaría subrayar algo que en principio parecería un detalle fortuito de ideas concatenadas pero que en realidad resultan relevantes para comprender mejor los flujos de identidades móviles en la vida de un esclavo viajero. Equiano hace alusión al desplazamiento en su derecho de habla, y más aún de réplica, inmediatamente después de haber mencionado que se le estaban abriendo las perspectivas de ganar dinero. Lo señalo porque esta adyacencia narrativa revela una cierta lógica de empoderamiento transversal. La fuerza económica permitía accesos a derechos de habla.

En otros trabajos (2017, 2020) he mostrado los riesgos y peligros que acechaban a muchos esclavos solo por intentar hablar directamente con los amos y más aún por tratar de replicar sus disposiciones. Me remito a dos momentos clave de reposicionamiento social: mediante acceso monetario y otro quizá menos materializado, pero no menos importante a nivel simbólico: el derecho de habla.

> Con el tiempo llegué a poseer unas cuantas libras que me abrieron bastantes perspectivas de ganar más [...] pero cada vez que me trataba de manera mordaz yo sencillamente le decía lo que pensaba y que antes moriría que dejarme abusar como otros negros (126).

[38] Para muchos esclavizados era prácticamente imposible retener dinero, este pasaba directamente a las arcas del amo en pago por deudas contraídas desde el nacimiento.

Decirle al amo lo que se piensa de forma directa, replicarle y, más aún, hacerlo reiteradamente para dejar en claro el peso de una voluntad firme contra prácticas habituales de sometimiento, no era una empresa menor en aquella época. Olaudah Equiano bordea ya límites transitorios de jerarquía social en ascenso.[39] Su fuerza de habla no solo permite abrir ranuras de réplicas; modifica su posición de cuerpo explotable hacia un nuevo territorio mucho más dignificado, con miras a integrar sus actos cotidianos en las dinámicas de derechos civiles. Para ello se atreve a ejercer un derecho básico de ciudadanía: hablar con el otro, expresarle *sus* puntos de vista y, de ser posible, cuestionar los procedimientos coercitivos de ese *otro*.

Cuando Equiano escribe "le decía lo que pensaba y que antes moriría que dejarme abusar como otros negros" (127) pone de manifiesto la instauración de un acto de habla voluntarista, pero sobre todo profundamente simbólico. Me refiero a la posibilidad de ser valorado en planos distintos, no en función de lo racial, sino en razón de prácticas especializadas que requieren inversión de tiempo, habilidad, talento y disposición especial. El atrevimiento de Equiano es tan grande que incluso, más delante, cuando un comprador advenedizo pretende hacerse de sus servicios para ponerlo al mando en un barco mercante de arroz, Equiano se niega arguyendo lo siguiente: "le había dicho al caballero que no viviría con él bajo ninguna condición, y que estuviese seguro de que huiría con su navío" (131). Aquí no solo responde, además profiere una amenaza de gran calado.

Hablar, reclamar, confrontar, incluso amenazar constituyen acciones verbales de gran osadía para alguien que difícilmente era considerado persona. Equiano desea salir de los márgenes confinados a los esclavizados comunes. Su gran propósito consiste en lograr que lo tengan en cuenta como trabajador especializado de confianza: "y gracias al enorme celo con que me ocupé de sus órdenes y negocios me gané su confianza

[39] Seguramente lo favorecían las condiciones propias del trabajo como marinero a bordo de numerosos barcos, pues ahí era necesario recurrir a tratos inmediatos, sin demasiadas jerarquías, como ocurría en las plantaciones.

hasta que por fin su amabilidad hacia mí me procuró la libertad" (127). Tales consideraciones podían liberarlo de maltratos y castigos físicos, pero sobre todo lo dotaban de legitimación individual. Se trata de un estatuto multifactorial que involucraba buenos oficios, carácter del amo, confianza, empatía y seguramente otros factores subjetivos, aprovechados en favor de una resistencia individual, cada vez más apremiante.

El reclamo de Equiano es muy importante, no solo en el plano individual, sino porque remite a un problema real que había ido creciendo al paso de los años. Muchos amos consideraban riesgoso reconocer explícitamente las habilidades de ciertos esclavos que al paso del tiempo se volvían indispensables. Preferían gratificarlos mediante consideraciones selectivas, aleatorias y discrecionales. En términos generales, dueños de esclavos consideraban riesgoso para sus intereses establecer privilegios explícitos en función de buenos oficios. A todas luces les parecía una concesión riesgosa porque, desde sus perspectivas coloniales, podría fomentar actitudes de autovaloración individual, deseos de emprender acciones por iniciativa propia y, eventualmente, eso podría llegar a ser caldo de cultivo para incitar a rebeliones. Lo paradójico era que esas actitudes, al final del día, ejercían presión en contra de los intereses de los propios amos. Al complicar tanto las cosas para entablar diálogos con esclavos que desempeñaban de manera más especializada ciertos oficios, los amos perdían oportunidades importantes de establecer mejoras en los sistemas de producción de las plantaciones.

A medida que avanza la *Narración,* Equiano incorpora nuevos matices a sus identidades liminares. Si ya había advertido sobre los peligros que corría por ser esclavizado en las Indias Occidentales, de pronto advierte que incluso la condición de negro libre resulta peligrosa. Otra vez estamos ante un señalamiento de gran calado, porque, de fondo, Equiano desmitifica esa idea romantizada sobre los beneficios inmediatos, accesibles para un esclavo, a partir del momento mismo en que adquiría su libertad. Una libertad más bien nominal, advierte, pues de todos modos esas personas de origen africano seguían siendo insultadas, saqueadas, vigiladas y, peor aún, seguían corriendo peligros mayores de toda índole.

Uno de esos peligros feroces era la posibilidad, nada remota, de sufrir un nuevo secuestro con toda clase de argucias. Era un peligro latente. A cualquier hora, un liberto podía ser secuestrado y llevado a una plantación y ser sometido a trabajos forzados. Dicho de otro modo, un esclavo podía impunemente ser reesclavizado. Equiano revela el caso de uno de sus compañeros de viaje: Joseph Clipson era un joven mulato libre, casado con una mujer libre. Tenían un hijo. Ella vivía en la costa "y eran muy felices". Esta anotación parece un simple detalle ambiental, genérico, pero también puede leerse como demarcación limítrofe de un estado de vida a punto de ser violentado por una catástrofe inminente. Un capitán de Bermudas subió a bordo. Al ver al mulato le advierte que no es libre "y que tenía órdenes de su amo de devolverle a Bermudas" (128). A pesar de que Joseph Clipson mostró un certificado que lo acreditaba como nacido libre en Saint Kitt's. Nada valió. Al día siguiente, Clipson fue pasado a otro barco y, sin que pudiera ver a su esposa y a su hijo, se lo llevaron con rumbo desconocido. No fue el único caso. Equiano denuncia que en Jamaica y en otras islas tuvo noticias de secuestros semejantes a hombres libres, sometidos por ser negros.

Ante esas condiciones de fragilidad racial, Equiano alza la voz cuestionando el hecho de que la metrópoli se mofaba de los negros libres, permitiendo que fueran asediados impunemente. Porque esos secuestros de gente libre solo podían ocurrir al cobijo de complicidades clandestinas. Amos, mayorales, capitanes, incluso traficantes de poca monta podían confabularse para traficar con gente libre. De manera que la libertad esbozada en el horizonte de Equiano era poco apetecible. De ahí su apremio por conseguir derechos plenos de ciudadanía en Londres, lejos de las Indias Occidentales bajo dominio británico.

Una vez más, Equiano alza la voz contra un régimen que solo ofrece una libertad maniatada, sobajada, arrojada al terreno fangoso de los odios impunes hacia los negros, incluso hacia quienes ya no eran oficialmente esclavos. Tras el ejemplo de Joseph Clipson, Equiano hace resonar, de otro modo, un nuevo reclamo abolicionista: ¿Qué sentido tiene para un esclavo adquirir libertad? ¿Cuáles son sus prerrogativas reales? ¿Cómo podrían defenderse ante abusos premeditados al inte-

rior de un sistema que solapaba prácticas de secuestro entre personas de color?

Graves eran los peligros para un negro libre. Esa era una razón poderosa para que muchos negros prefirieran mantenerse como esclavos cuando el amo los trataba con cierta bondad. De cualquier manera, el repudio de Equiano hacia las islas dominadas por ingleses llega a ser tan fuerte que ya no concibe la posibilidad de permanecer en cualquiera de las islas, incluso como liberto. De hecho admite "a menudo" haber tenido oportunidades de escapar hacia Francia desde la isla Guadalupe (129).[40] Prefiere buscar por todos los medios posibles maneras de embarcarse hacia Londres, ciudad imaginada, concebida por el esclavo viajero como epicentro de civilización y también como el único refugio donde sería posible cristalizar sus ideales de redención cristiana.

Ese Londres sublimado, siempre lejano, aparece con tanta fuerza como crisol de fantasías civilizatorias en la mente de Equiano, que no duda en aprender los rudimentos marítimos de navegación con tal de embarcarse a Europa en caso de sufrir tratos vejatorios insoportables. Y aquí "volver" tiene sentido de retorno, pero también de arribo a casa. Equiano desea convertirse en ciudadano londinense porque siente que una parte de él pertenece a esa ciudad. Sus travesías marítimas tienen mucho de periplo ambulatorio, con la vista puesta en esa ciudad tan deseada como centro de sus proyectos políticos e intelectuales.

Poco a poco, Equiano va llevando las cosas en su relato hasta un punto en el que su posición de esclavizado honesto y leal a toda prueba, se convierte en argumento sumamente poderoso, incluso contra una tentación tan atractiva como la de embarcarse rumbo a Francia desde la isla Guadalupe. Algo muy relevante aquí es la densidad casi climática que va alcanzando el argumento del *buen trato*. Equiano desea demostrar que no debería verse nada más como una actitud moral, emanada del

[40] Equiano describe cómo tuvo oportunidad de escapar, sobre todo a Francia, pues en Guadalupe había, según sus propias palabras, "una gran flota de buques mercantes franceses" (129) escasos de marineros. Ofrecían entre quince y veinte libras por el trayecto.

carácter personal, sino como una práctica mucho más extendida, capaz de retribuir beneficios con creces al amo y también al esclavizado.

Sobre la importancia del buen trato, resulta ejemplar ese pasaje en el que Equiano describe cómo, a partir de haberse negado voluntariamente a embarcarse hacia Francia, el capitán Pascal trata de procurarle nuevos favores enseñándole él mismo "algunos aspectos de la navegación" (130). Se puede apreciar cómo esa negociación entre el capitán Pascal y Equiano, prácticamente, nos remite a una modalidad incipiente de colaboración laboral en planos mucho más horizontales. Sin embargo, como era de esperarse, rápidamente surgen recelos, resistencias, muestras de inconformidad, nada nuevas en medio de un clima hostil hacia cualquier señal de progreso individual por parte de los esclavos. Equiano admite que inmediatamente "algunos pasajeros y otras personas criticaron al señor King por ello, diciendo que era muy peligroso permitir que un negro supiese de navegación" (130).

Aquí vale una acotación relativa al mundo fronterizo del buen trato. Como ya se ha visto, representaba un fundamento de gran importancia para mejorar las cosas entre amos y esclavos. Sin embargo, Equiano deja en claro que, al final del día, esos buenos tratos tampoco se concedían de manera desinteresada. No perdamos de vista el hecho de que los esclavizados nunca dejaban de ser vistos como mercancías, piezas de valor contable. Por tanto, si los alivios físicos y psíquicos ayudaban a mejorar desempeños en sus oficios, también, en última instancia, la mejoría en los tratos elevaba el valor comercial de los esclavos. Un buen día, el capitán que custodiaba a Equiano le dice: "Eres un tipo valioso, y cualquier día podría sacarles a muchos caballeros de la isla cien guineas por ti [...] También dijo mi capitán que en Carolina podía sacar mucho más que cien guineas" (131). Podría decirse que los buenos tratos generaban beneficios económicos a largo plazo. Un esclavo como Equiano, dotado de permisos para comerciar, adquiere cierta independencia, pero al mismo tiempo eleva su valor comercial y eventualmente puede retribuir al pago de deuda para comprar su libertad.

Cabe señalar que esa condición alterna de marinero-comerciante, adquirida como prerrogativa en virtud a sus esfuerzos, al talento y la lealtad que le demostraba a su amo, también estaba plagada de menospre-

cios raciales. En Charleston, Equiano logra vender algunas mercancías menores, pero hubo blancos que, al recibir los productos, lo estafaban, le pagaban precios ínfimos, o de plano se mofaban de él negándose a pagarle. Así le ocurrió con una "tercerola de ron" (134). Tuvo que suplicar al "caballero" comprador, pero descubrió que los blancos no estaban obligados a pagar a los negros. Hubo quien le pagó con dólares de cobre, carentes de valor. Tuvo que salir huyendo perseguido por otros compradores ladrones, empecinados en no pagarle nada. Y si ahí estuvo a punto de ser molido a golpes, más delante, en Savannah, fue alcanzado por odios intestinos hacia los negros. Un domingo por la noche, en compañía de otros negros, fue sorprendido por el amo de esos compañeros, un tal doctor Perkins. Llegó borracho junto con un "rufián blanco" (135). Como al señor Perkins no le gustaba encontrar negros en su patio, entre él y su amigo los molieron a golpes. "Me dieron una paliza y me destrozaron de la manera más humillante dejándome casi muerto" (135). Equiano perdió mucha sangre. A la mañana siguiente lo llevaron a la cárcel, pues seguramente lo acusaron de agresiones. En cambio, no hubo acusación alguna para Perkins ni para el compinche, ambos blancos.

Todo apunta a que Equiano realmente vivió una experiencia muy dramática, incluso al punto de perder casi la vida. Afortunadamente el capitán Pascal lo sacó de la cárcel y además lo llevó con buenos médicos y también pidió consejo "a todos los abogados de la ciudad" (135), pero los abogados le aseguraron que no podían hacer gran cosa por un negro. Además de salvar la vida, Equiano experimentó en carne propia las terribles condiciones institucionales de indefensión hacia los esclavizados, y todo en buena medida propiciado, implicado y solapado por un odio exacerbado hacia la gente de origen africano.

Libertad como frontera

Sin duda, uno de los aspectos fronterizos más sobresalientes o de mayor calado en la *Narrativa* de Olaudah Equiano tiene que ver con el acceso al cambio estatutario de sujeto esclavizado a hombre libre. Desde el capí-

tulo VII podemos ver que ese cambio se va generando progresivamente, no como un suceso independiente, sino como parte de procesos previos. Más atrás mencioné la importancia del buen trato, la confianza, los emparejamientos de habla merced a la amistad que había conseguido con el capitán Pascal.[41] Todos esos factores se fueron agrupando, a manera de dispositivos móviles, facilitadores de nuevos márgenes de acción hacia la libertad, cada vez más anunciada, más vislumbrada en el horizonte existencial de Equiano.

Tal vez no debería pasar por alto la enorme importancia que debió jugar el acopio de un cierto capital económico, como réditos de sus buenos oficios de comerciante, bajo permiso del amo. En 1766 logra hacerse ya de ganancias "por un trescientos por ciento" (137) con cuatro barriles de cerdo que había traído de Charleston. En Filadelfia consigue vender más artículos entre compradores cuáqueros. Perece que las cosas empiezan a mejorar. No sólo puede comerciar, él mismo decide a quiénes vender. Refiriéndose a sus clientes cuáqueros expresa: "Parecían personas muy honestas y discretas, y nunca intentaron abusar de mí; por este motivo me gustaron, y a partir de entonces preferí tratar con ellos antes que con ningún otro" (137). Es así como encuentra un nicho de oportunidad entre personas que le pagan lo acordado y, sobre todo, no lo amenazan con golpizas de por medio. Ahora bien, ese margen de decisiones comerciales parece propicio para que Equiano experimente cierta libertad de movimientos. Es así como llega a presenciar, casi por casualidad, un sermón a cielo abierto del famoso predicador metodista George Whitefield (1714-1770), cuyos sermones cargados de gesticulación propiciaban arrebatos de llanto, exaltación y júbilo festivo entre los oyentes, lo cual suscitó críticas y adhesiones.

Como puede verse, Equiano ya gozaba de cierta libertad de movimientos, lo que le permitía acercarse, bajo su libre albedrío, a lugares que

[41] Habría que tener, sin embargo, cierta cautela con los elogios que hacían los esclavos de sus amos. Creo que tiene razón Alex Castro (2015, 80) al afirmar: "Quizá no debiéramos confiar en la sinceridad o exactitud de los elogios que una persona esclavizada declara acerca de su ama u otro señor esclavista de su mismo círculo y de quien dicha persona esclavizada dependía para obtener su libertad".

le parecían provechosos *para él mismo.* Es decir, ya podía acceder por su propia voluntad a ciertos lugares que le permitían salir de sus labores extractivas y cultivar, aunque sea de manera marginal, lo que los antiguos griegos llamaban *epiméleia heautóu:* 'ocúpate de ti mismo' (Foucault, 2010), lo cual debió tener enorme importancia en la vida de una persona esclavizada como Equiano, pues le abría la posibilidad de plantearse todo un conjunto de prácticas y expectativas sobre el *cultivo de sí.* De hecho, poco después de describir cómo accedía a algunos templos, vienen pasajes sumamente emotivos sobre las expectativas que se estaba haciendo ante la inminencia de su libertad. "Con estas expectativas, invertí más de diez libras de mi dinero en un traje de tejido ultrafino con el que bailaría cuando obtuviese mi libertad" (139). Y en efecto, más delante, Equiano se detendrá a relatar el gran momento en que por fin obtiene el papel de libertad firmado de puño y letra por su amo Robert King.

Quisiera dar un leve rodeo para subrayar un detalle a mi parecer relevante. Poco antes de la firma del documento, Equiano decide asesorarse, pedir consejo, dialogar, si se quiere, con su amigo el capitán Pascal a fin de que le ayude a buscar el mejor momento y la manera más provechosa de acercarse al amo para hacerle la petición de firma de libertad. No es difícil imaginar que para un esclavo en aquella época este era uno de los momentos más importantes en su vida. Equiano, además, no tenía muchas oportunidades de encontrarse con su amo, pues él mismo pasaba muchos meses navegando por el Atlántico. Por otro lado, sabía que el dinero reunido para pagar su libertad era un caudal volátil. En cualquier momento podía ser asaltado, extorsionado, despojado de sus bienes. De manera que la petición de libertad que Equiano estaba a punto de llevar a cabo no era un acto de habla ordinario. Se trataba de "la gran petición"; un momento muy delicado, pues algunos amos bien podían rechazar la petición por cualquier motivo y condenar así a un esclavizado a permanecer durante muchos años más bajo su dominio. Pero también podía ser el momento del gran cambio, la puerta por la que se transitaba hacia un mundo distinto, accesible a derechos propios de esclavos libres. Pues bien, dada la importancia de la petición que Equiano desea hacer, requiere de un testigo que funja como apoyo. Foucault (2010) sostiene que en

la cultura cristiana la veracidad sobre sí requería de alguien que hiciera las veces de confesor, director de conciencia o simplemente alguien que gozara de buen prestigio. Las funciones de ese otro necesariamente eran polivalentes, es decir, se trata de alguien que hacía las veces de testigo, respaldo y garante de la verdad. Lo importante era que ese otro se volvía tan decisivo que podía influir en la determinación de todo un régimen de vida. El hecho es que Equiano encuentra en la figura de su amigo, el capitán Pascal, a ese otro tan necesario para afianzar la verdad sobre sí mismo que está a punto de exponer a su amo. ¿Y cuál es esa verdad? Básicamente está en el hecho de que las cuarenta libras esterlinas que ha logrado juntar para pagar su libertad las ha ganado él mismo "Muy honradamente" (141).

Pero vayamos por partes. El encuentro tiene lugar en Montserrat. El primer movimiento que hace Equiano en pos de su libertad consiste en consultar a su amigo, el capitán Pascal, quien lo aconseja, pero sobre todo se ofrece para acompañarlo con el amo. No es un gesto menor. Como ya hemos visto, Equiano requiere de una persona sostén; alguien calificado, dispuesto a dar testimonio y certificar su verdad como esclavo en posesión de caudal suficiente a cambio de su libertad. Afortunadamente, la intervención del capitán Pascal resultó decisiva para facilitar las cosas ante el señor Robert King. De todas maneras el registro textual da cuenta de la tensión del momento, a través de un diálogo fragmentado, un tanto zigzagueante con el amo, cuya actitud inicial oscilaba entre el desconcierto y el rechazo. Equiano tuvo que sortear un primer trance de desconcierto en el amo. Se debe tener en cuenta que en ese momento era imprescindible para Equiano ser lo más persuasivo posible. Decide recordar al señor King la promesa que le había hecho de concederle libertad una vez que tuviera la suma pactada para comprarla. "Este discurso pareció desconcertarle" (141).

Ahora, siglos después, sin más testimonios periféricos, resulta imposible reconstruir las variantes pragmáticas del momento (entonación, gestos, distancia corporal, etc.). Lo mismo ocurre con la actitud receptiva del amo. El hecho es que, en primera instancia, la petición de Equiano genera desconcierto en el amo, lo cual revela el momento

de extrema fragilidad. Después de todo, Equiano enfrenta una negociación que bien podía caerse en cualquier momento. Tengamos en cuenta que se trata de un esclavo negociando, argumentando en condiciones muy desiguales. Puede estar a punto de comprar su libertad, pero sus derechos de voz y su influencia argumental aún seguían sometidos por la fuerza de habla privilegiada de los amos. Por lo demás, el acto de argumentar en pos de un beneficio personal tan importante como era la consecución de firma sobre manumisión en papel, bien podía chocar contra los intereses del amo.[42]

Tiene lugar, entonces, la intervención oportuna del capitán Pascal haciéndole ver al amo que, en efecto, Equiano había conseguido las cuarenta libras esterlinas "con gran honestidad y diligencia, y que era especialmente esmerado" (141). De todos modos el amo duda, parece rehusarse mediante argumentos contrapuestos. De la manga saca un argumento tramposo. Aduce que Equiano ha ganado demasiado pronto ese dinero. Seguramente de golpe cayó en la cuenta de que estaba a punto de desvincularse de un esclavo muy valioso. Al final, cede. Tras recibir el dinero le dice que puede ir con el secretario de la Oficina de Registros para que le redacten la carta de manumisión. Sorprende la rapidez con la que el propio Equiano consigue la carta redactada, tan solo en unas cuantas horas.

Esa misma tarde, Equiano obtiene la firma de su amo, Robert King. Asistimos así al gran momento liminar en la vida de Equiano. Se produce un cierto efecto de tiempo comprimido, como si los años de haber vivido en esclavitud de pronto quedaran atrapados tras un muro gigantesco, mientras él empieza a contemplar el otro lado de los ladrillos. No es para menos la enorme alegría que experimenta. Como lectores percibimos un flujo catártico, profundamente liberador. "Pensé que era el día más feliz de mi vida" (142). Además, resulta notable el sentido comunitario, filtrado al fragor de su alegría. Sabe que acaba de conseguir un bien

[42] Silvia Gutiérrez (2003, 47), en uno de sus estudios sobre argumentación, sostiene que, en sí, la argumentación contiene mecanismos de presión simbólica sobre un oyente o una audiencia, a fin de hacer admitir una posición como si realmente fuera una buena razón para obtener algo.

sumamente deseado por miles de esclavos. Por tanto, se asume, en esos momentos, como un ser bendecido por las gentes de su raza, especialmente los ancianos: "y mi alegría aumentó aún más con las bendiciones y las plegarias de la raza negra, en especial los ancianos, a quienes mi corazón siempre se había sentido unido con reverencia" (142). Todos esos momentos de intensas emociones que describe Equiano, a partir del instante en que su amo estampa la firma que le otorga libertad "para siempre", sin duda son muy relevantes. Revelan el impacto afectivo y psíquico ante una nueva perspectiva de vida. Por primera vez el monstruo de la esclavitud le mostraba sus fauces a una cierta distancia.

Ahora bien, una vez recibido el papel de manumisión, resulta por demás significativo el reconocimiento del nuevo *estado de cosas* instaurado en la vida de Equiano. Afirma que, al poco tiempo, tanto blancos como negros empezaron a dirigirse a él "con un nuevo apelativo que me resultaba el más deseable del mundo y que no era sino el de hombre libre" (143). Tal vindicación nominal nos habla de la enorme importancia que tenía, para un hombre proveniente de África, integrarse a la vida social de la época con el estatuto de *libre*. Es así como Equiano accede a una cierta vindicación más próxima a la condición de ciudadano, lo cual también era parte del proyecto colonial, pues esa categoría no era derecho común, sino prerrogativa selectiva, confiscada por toda clase de prejuicios raciales (Murphy 1994).

Ahora bien, a medida que avanza el relato, Equiano va descubriendo que su condición de negro libre no lo exime de peligros, sobre todo porque sigue manteniendo lazos de amistad y conviviendo con otros marineros aún esclavizados. Cuando acude a pequeñas reuniones con sus amigos, los guardias abusivos tratan de extorsionarlo sin distinciones de estatutos. Para ellos será una presa más. Es en ese punto donde aparecen intersticios que demuestran la extrema fragilidad en que vivían los negros liberados. Equiano narra el momento en que es detenido arbitrariamente por unos centinelas, junto con otros amigos aún en condición de esclavos.

El suceso ocurrió en la ciudad de Savannah. El motivo era completamente desproporcionado, aun para la época: haber mantenido una vela encendida después de las nueve de la noche. Estuvo a punto de ser azotado,

pero uno de los guardias lo impide tras reconocer que no se puede actuar de ese modo contra un negro libre. En otro momento, Equiano estuvo a punto de ser reesclavizado por dos granujas callejeros solo por toparse con ellos. Tuvo que defenderse mediante palabras amenazantes, pero en cada suceso Equiano aparece aislado, prácticamente desprotegido, sin garantías institucionales fiables. Vemos entonces que sus derechos de libertad no constituían garantías fiables de protección irrestricta contra abusos, extorsiones y, sobre todo, no lo protegían contra esos riesgos latentes de volver a ser capturado por algún tratante abusivo. A pesar de todo, la manumisión que tras infinitos esfuerzos logró Equiano constituyó un tránsito decisivo en su vida. Por primera vez, la condición de ciudadano aparecía en su horizonte vital no como una utopía pantanosa, sino como una posibilidad real, aunque muy pronto descubrió que se necesitaban enormes cantidades de esfuerzos colectivos y voluntades ciudadanas, aún en pugna, para hacer efectiva la suspensión definitiva del comercio de esclavos y la abolición de la esclavitud como sistema político de dominación colonial.

Liminaridad religiosa

Ahora bien, una vez manumitido, lo que va tomando fuerza en Equiano es el discurso de conversión religiosa. Ha transitado hacia la libertad ciudadana, ahora desea obtener la salvación de su alma. Presiente que de esa salvación dependerá, incluso, su vida misma, pues la condición de liberto no elimina de golpe los peligros que debe afrontar en calidad de marinero. Su convicción es determinante: solo Jesucristo podía salvarlo. Por esa razón, Equiano desea mantenerse libre de pecado. Al respecto me parece muy importante destacar la centralidad que ocupa la Biblia en la *Narrativa*. La Biblia será el *gran libro* de Equiano, su faro rector, desde donde tratará de extraer argumentos morales, pero también de índole política. Puede verse cómo, a medida que avanza el relato, la presencia de la Biblia como fuente intertextual va cobrando cada vez más importancia, sobre todo cuando emprende el viaje a la Costa de Mosquitos.

Celia Montolío (1999, 16) apunta cómo la presencia de la Biblia en la narrativa de Equiano tiene gran importancia, pues fue, sin duda, el libro más citado tanto por esclavistas como por abolicionistas que lucharon fervientemente en contra de la esclavitud. Es decir, la Biblia fungió como fuente argumental para quienes estaban a favor y en contra de la trata, sin fracturar el sistema cristiano. Los esclavistas encontraban en la Biblia numerosas fuentes para demostrar que Jesucristo era el único Dios verdadero por encima de los dioses africanos. Esa certeza de principio les servía como ardid para asumir que los africanos debían ser redimidos, a fin de extirparles sus prácticas demoniacas. En suma, la Biblia le sirve a Equiano de diferentes maneras: como fuente inspiradora de argumentos contra la tiranía de los amos, como inspiración rediviva y alivio de los oprimidos, como órgano de contacto directo con Dios, como instrumento de defensa contra el credo católico, especialmente cuando mantiene una discusión con un sacerdote en Cadiz. Finalmente, la Biblia le sirve a Equiano como gran referente de identidad cristiana cada vez que se siente decepcionado por las acciones de los cristianos blancos. No perdamos de vista que Equiano se vuelve metodista, brazo reformado que sirvió de refugio para numerosos esclavos. También habría que ver cómo la Biblia sirvió a Equiano de fuente nocional para encauzar sus ideales de salvación y libertad a través de la fe en Cristo, solo posible mediante el conocimiento bíblico. Por último, la Biblia será para Equiano la gran fuente que le permitió ser *elegido* por Dios. El metodismo hace especial énfasis en la predestinación a través de la conversión repentina mediante el encuentro de las palabras de Cristo inscritas en la Biblia.

Hacia finales de enero de 1767 zarpa rumbo a Georgia. Una de esas noches aciagas se adentra en aguas turbulentas. A pesar de que él mismo se había hecho con el control de la balandra, tiene que ponerse a bombear agua. Al caer la noche, ya molido y desesperado por los trabajos de achicar agua, Equiano suelta un reclamo de furia catártica: "¡A ver si se cae el maldito fondo del buque!" (152). Más delante, la balandra golpea contra unas rocas y el agua empieza a filtrarse. Equiano siente que esa calamidad es una reacción del destino contra el arrebato que lo llevó a proferir palabras consideradas blasfemas por él mismo. En medio del horror, Equiano se arrepiente y promete que si se salvan, nunca más volverá a blasfemar.

Al paso de las horas, la situación se complica. El capitán del barco ordena clavar las escotillas de la bodega, lo cual implicaba provocar una muerte segura a poco más de veinte esclavos hacinados en la bodega. Equiano siente que si no impide tal atrocidad, Dios jamás le perdonará esa acción.

Tiene que echar mano de todas sus habilidades. Mediante grandes esfuerzos consigue maniobrar para salvar la vida de toda la tripulación. Logran llegar a la playa en uno de los cayos de las Bahamas. Una vez más, Equiano asume que sus vidas dependen de la voluntad divina. Comer peces, beber agua de lluvia, guarecerse; todas esas acciones de sobrevivencia serán cribadas bajo escrutinio divino. En última instancia, sus intervenciones personales solo pueden ser entendidas como simples consecuencias de la gran voluntad del Señor. En cambio, los líderes terrenales de su alrededor le parecen cada vez más aborrecibles. De hecho, deja de confiar en su capitán, quien había dado muestras de ser un hombre ruin, cobarde y de pocos escrúpulos, ante el apremio de defender la vida de la tripulación. Dios aparece en el horizonte como el único faro protector.

Se intensifica entonces el desplazamiento fronterizo hacia la voluntad rectora de Dios. Por supuesto, esa certeza espiritual le ayuda a mantener en alto su espíritu de lucha. Equiano sobrevive, sortea grandes peligros junto a otros marineros. Sin embargo, cada trance de muerte constituye una nueva prueba. Sobrevivir será, ante todo, prueba fehaciente de que Dios escucha sus plegarias y de que aprueba sus aspiraciones de salvación espiritual. Y aquí de nuevo aparece la salvación como metáfora del gran viaje deseado, cada vez más cercano en el horizonte existencial del exesclavo. No deja de sorprender que, en esa perspectiva de salvación religiosa, Inglaterra aparezca, cada vez con más fuerza, como la tierra mítica equivalente al África de su infancia.

Hacia el final del capítulo VIII, Equiano se detiene en otro suceso fronterizo que será decisivo en sus afanes de tránsito hacia la salvación religiosa. En Georgia, una mujer negra le suplica que haga de párroco en la ceremonia del entierro de su hijo. Equiano explica que él no es párroco, pero ante la insistencia de la mujer, accede. En la ceremonia, dice Equiano, “se había reunido un enorme grupo de personas, tanto blancas como negras, en torno a la tumba” (162). Resulta notable aquí la dimensión del nuevo trán-

sito religioso. Equiano ha dejado de ser un simple converso. Ahora, como oficiante, percibe que su misión salvadora ya no tiene marcha atrás, a pesar de no desear volver jamás a Georgia, lo cual nos habla también de otra clase de tránsito, dado por el proceso de alejarse territorialmente de los lugares marcados por sufrimientos. En este sentido, un momento de alejamiento territorial, y por tanto de tránsito, cargado de gran significado simbólico, tiene lugar cuando logra, al fin, partir de Montserrat hacia Londres.

Equiano siente que no solo deja una isla, sino una etapa de su vida plagada de azotes, torturas, asaltos, violaciones a mujeres y toda clase de opresiones. A partir de ese momento se va configurando otro movimiento de transición. Asume un cierto discurso de viajero, cuya mirada parece más despojada de los sufrimientos propios de un esclavo. Ahora es un hombre libre quien habla. Es capaz de percibir los maltratos físicos desde una cierta distancia protectora, lo cual indirectamente le permite fijar atención en otros aspectos de la vida. Se muestra cada vez más fascinado ante paisajes, arquitecturas y modos de vida en los distintos lugares que va conociendo. De hecho, al cabo de distintas travesías, se afianza en su ánimo el deseo irrefrenable de emprender viajes en navíos mercantes: "y deseaba ver cuantas partes distintas del mundo me fuese posible" (172).

Ese afán de viajero, casi compulsivo, a partir de haber obtenido carta de libertad, lo lleva también a confrontarse con una nueva condición alterna, un tanto *sui generis.* En Montserrat, su antiguo dueño, el señor King, le ofrece la posibilidad de quedarse a vivir ahí en posesión legítima de tierras labrantías y con esclavos de su propiedad. Otra frontera más en su largo periplo, tal vez la más significativa en términos simbólicos. Un exesclavo a punto de convertirse en propietario de personas esclavizadas. De haber aceptado, Equiano se traicionaría a sí mismo. Terminaría por fraguar una suerte de némesis del destino. Convertirse en lo que tanto detestó. Al final no acepta. Desde mucho tiempo atrás deseaba fervientemente regresar a Londres y sobre todo anhelaba abandonar aquellas islas del Caribe que ya relacionaba con lo peor del comercio esclavo.[43] Al momento de embarcarse en el *Andromache*, rumbo a Europa,

---

43 Sin embargo, años más tarde, sí aceptó ponerse al frente de un grupo de esclavos en la Costa de Mosquitos, bajo los auspicios de Charles Irving.

el propio Equiano reconoce que está a punto de dejar atrás, no solo una isla, sino formas de vida plagadas de opresión y castigo. Hasta el oleaje del mar que bordea Montserrat le parecía detestable.

Una vez en Londres experimenta otro notable proceso de transición. Recibe inmediatamente un salario por haber capitaneado el barco, "jamás en la vida había ganado siete guineas tan de prisa" (166). El mismo Equiano reconoce que se abre para él un panorama absolutamente novedoso y esperanzador. Ahora, por primera vez se ve en la posibilidad de ingresar a una dinámica económica de remuneraciones regulares. No fue nada fácil, antes bien, Equiano vuelve a padecer extorsiones de gente que no le paga por sus mercancías. Lo más frustrante será descubrir que aun en Londres y siendo negro libre no tiene muchas posibilidades de entablar reclamos legales contra la gente blanca. De manera que, a pesar de haber llegado a Londres y de conseguir trabajos esporádicos, sigue padeciendo estrecheces económicas.

Más adelante encontramos a Equiano en el Polo Norte participando en una expedición, junto al doctor Charles Irving. Ahí le ocurre un trance que estuvo a punto de costarle la vida, lo cual precipitó sus convicciones sobre la salvación divina. Junto con otros marineros quedó atrapado en el hielo durante once días. Los barcos estaban encajonados en bancos de hielo, sin poder moverse hacia el mar. Cuando ya todos los marineros estaban exhaustos, prácticamente resignados a morir de frío e inanición, de pronto cambiaron los vientos, se rompieron los hielos y por fin lograron regresar a los barcos para izar velas y emprender el regreso al mar. Una vez más Equiano proclama salvación divina.

> Muchos de los que antes habían sido blasfemos empezaron a invocar la ayuda del buen Dios del Cielo. Nos escuchó en el preciso momento en que la necesidad era ya total y contra toda esperanza o probabilidad humanas ¡nos salvó! (177).

Una vez de regreso a Londres, Equiano asume que todo ese trance de muerte aceleró sus convicciones cristianas a fin de convertirse, como tanto anhelaba, en un cristiano "de primera categoría" (179). Quisiera

subrayar la relevancia de esta parte. Después de todo, Equiano había buscado durante muchos años signos reveladores de bienaventuranza. Como sabemos, esa búsqueda lo condujo al metodismo, cuya preceptiva de fe provee salvación solo a predestinados. Podría decirse que, al regreso del Polo Norte, Equiano ya había acumulado suficientes evidencias de predestinación divina para emprender *el gran tránsito.* Pero ese tránsito de fe no sería nada fácil, antes bien se presentaría plagado de escollos intelectivos para un hombre que durante muchos años de su vida había estado buscando la luz salvadora de su alma a través de una preceptiva clara, legible para él. Finalmente, después de haberse acercado a distintas religiones tiene un encuentro con el reverendo Green. Para Equiano fue un encuentro difícil, desconcertante, casi desolador. El reverendo le asegura que ningún ser humano ha sido capaz de observar todos los mandamientos. Esa aseveración se estrella contra los ideales salvadores de Equiano, cuya reacción no se hace esperar: ¿por qué Dios había proclamado los mandamientos si no es posible salvarse a través de ellos? (187).

Otro clérigo de un templo le responde metiéndolo en un nuevo atolladero: "Solo Cristo ha podido observar todos los mandamientos. Nadie más que él ha podido cumplir cada uno de los requisitos en nombre de sus elegidos" (187). Equiano duda, no sabe si debe creer en la salvación a través de las obras terrenales o solamente mediante la fe en Cristo. Pero el conflicto mayor consiste en el escurridizo dilema de no saber si Dios ha perdonado realmente los pecados. La mente pragmática y tal vez esquemática de Equiano exige evidencias demasiado legibles, contrapuestas al mundo hermético de los signos que le ofrece la retórica metodista. Destaco aquí la tremenda angustia desatada en el ánimo de Equiano a partir de las paradojas descubiertas en diferentes sermones, lo cual nos habla de la enorme importancia que para él tenía recibir el sacramento iniciático de una orden cristiana.

Viene un encuentro decisivo en la abadía de Westminster con el reverendo doctor Peckwell, a fin de verificar si ya está preparado para ser miembro comulgante, lo cual habría de ser uno de los grandes tránsitos en el largo periplo religioso de Equiano. Así pues, angustiado, temeroso, plagado de incertidumbres, es sometido a examen verbal. Argumenta

respecto a su observancia de los mandamientos aduciendo que ha cumplido cabalmente con ocho. Inmediatamente el reverendo Peckwell lo desarma: "¿Has leído en la Biblia que quien ofende en un punto es culpable de todos?" (188). Equiano responde que sí, pero Peckwell arremete, pues le hace notar que un solo pecado sin expiar es suficiente para condenar el alma. En suma, le hace ver que sigue siendo un hombre impuro, lo cual le impediría salvarse en el reino de los cielos. No lo admite como comulgante. Un rechazo importantísimo para Equiano, pues se trata de una de las transiciones más aplazadas durante muchos años. Habría que sopesar las dimensiones de un rechazo de tal naturaleza. Equiano deseaba vehementemente, desde mucho tiempo atrás, asimilarse a una comunidad de feligreses, lo cual, desde su lógica de fe, sería el camino más corto para ponerse en ruta de salvación espiritual. Por tanto, se trata de un rechazo de gran calado con afectaciones decisivas en su ánimo.

A partir de ese rechazo se vuelve más cauto en sus relaciones sociales. Teme contaminarse de blasfemias. Percibe signos de pecado por todas partes, como si el cerco de lo amoral se hubiera estrechado a lo largo y ancho de su horizonte existencial. Más que nunca teme pecar, porque esas flaquezas del espíritu lo acercarían a las puertas del infierno, en caso de llegar a morir. Por ese entonces se incorpora en un nuevo viaje como camarero en un barco rumbo a Cádiz. Durante el viaje y al desembarcar dice:

> Oí frecuentes usos blasfemos del nombre de Dios, y temí contagiarme de esa horrible infección. Estaba seguro de que si volvía a pecar, después de que la vida y la muerte se me habían presentado en toda su evidencia, iría al infierno (189).

Como era de esperarse, Equiano se siente profundamente abatido. Le han puesto una muralla demasiado alta. Tiene la impresión de vivir atrapado en un mundo virulento, propenso a maldecir, extorsionar, dejarse llevar por deseos carnales, etc. Todo eso lo excede. Peor aún, las buenas obras realizadas en el pasado parece que no serán tomadas en cuenta como argumentos de salvación. Bajo tales circunstancias ¿cómo

podría salvarse? ¿Cómo sortear escollos imposibles de cumplir? ¿Dios era tan exigente? Muchas otras preguntas debió hacerse. Al cabo de muchos años parecía llegar a un punto de inflexión. Su discurso absorbe toda esa ansiedad religiosa de salvación espiritual. A ratos aborrece la vida en los barcos porque al escuchar el lenguaje crudo y soez de otros marineros tiene miedo de incurrir en palabras ofensivas a los ojos de Dios. Ha llegado a un punto apremiante. Necesita, de una vez por todas, reconocer signos evidentes de predestinación. Si Dios lo ha elegido debe mandarle señales claras. De lo contrario volverá a ser rechazado por la comunidad metodista y todos sus afanes conversos habrán sido en vano. Esa expectativa lo agobia, sobre todo porque han pasado sus años de temprana juventud. Equiano precisaba señales claras para resolver la gran duda que lo atormentaba: se obtiene la salvación mediante obras benéficas o a partir de una suerte de gracia concedida por Dios. Hacia la página 191 siente que le ha llegado la resolución a este enigma, mediante una suerte de iluminación epifánica. Mientras lee en la Biblia el capítulo cuarto de Hechos, le viene un arrobamiento místico de iluminación espiritual: "Entonces percibí claramente que por las obras de la ley no hay cuerpo viviente que se pueda justificar" (190). Toda esta parte parece impregnada de una gran carga emotiva y psíquica. Equiano expresa un momento culminante de transformación intelectiva y religiosa. Por fin le ha sido revelada la ruta secreta de salvación.

> Sentí un cambio asombroso: la carga del pecado, las fauces abiertas del infierno y los temores de la muerte que antes me doblegaban se vaciaron de sus horrores; de hecho, pensaba que la muerte sería en ese momento la mejor amiga que había tenido sobre la tierra (191).

Es así como, por primera vez, Equiano tiene la certeza de haber sido elegido, tocado por Dios. Ahora se concibe ya como un ser impregnado de lo que él llama "libre gracia". Hacia el final del capítulo x, Equiano anuncia que por fin ha sido admitido como miembro en comunión. El *gran cambio* por fin se ha producido. Al inicio del capítulo xi ya se notan los efectos psíquicos de la transición religiosa en Equiano. Se ha con-

vencido tanto de haber sido tocado por Dios que, según va narrando, ya no teme a la muerte. Cerca del puerto de Cádiz, el barco en que viajaba choca contra una roca. Se desata el caos ante el desastre inminente. Pero mientras el resto de marineros parecen atenazados de miedo, Equiano afirma no sentir ningún temor, a pesar de no saber nadar: "Mi espíritu se regocijó pensando que una muerte tal me depararía inmediatamente la gloria" (197). Ahora bien, una vez convertido en pleno, integrado como parte activa de una comunidad reformada, Equiano ingresa a otro estado mucho más ideológico. Siente el deber de defender su fe ante cualquier oposición. Parece haber entrado a un ciclo de dogmatismo. Así le ocurre en Málaga. Ahí lo encontramos en plena discusión con un clérigo de nombre Vicente, quien, según Equiano, trató de convertirlo al catolicismo ofreciéndole incluso ayuda para que pudiera estudiar gratuitamente en alguna universidad española. Equiano admite que se trata de una oferta tentadora. Sin embargo, la rechaza porque siente que eso implicaría traicionar el fundamento de sus creencias religiosas, basadas en el canon bíblico y no en la predicación sacerdotal.

Quisiera destacar la importancia de ese rechazo porque representa otra clase de tránsito liminar. No haber ingresado a otro mundo religioso implicó también haberse acercado, haber dialogado, discutido y confrontado en razón de cierta defensa. Y como era de esperarse, Equiano y el sacerdote terminaron separándose sin llegar a convencerse. Las posiciones dogmáticas no suelen ser negociables. Sin embargo ese trance resulta determinante para Equiano pues, de algún modo, refuerza sus convicciones religiosas y le permite asumirse como agente de conversión. Ha llegado a un punto en el que no basta asumir personalmente la fe, ahora desea atraer a otras almas a su propia fe. De regreso a Inglaterra aprovecha una ocasión para tratar de convertir al propio capitán del barco. Ahora Equiano parece investido de otro poder que indefectiblemente se verá tocado por intereses políticos, lo cual nunca es asumido de pleno en su discurso, pero se infiere, merced a sus actos, sobre todo en el siguiente gran capítulo de su vida. Me refiero al viaje que, a invitación del doctor Charles Irving, emprende a la Costa de Mosquitos, en noviembre de 1775.

Indudablemente, Equiano ya se había transformado. Un detalle que salta a la vista, tal vez no tan subrayado, es el hecho de que aún antes de embarcarse al viaje con el doctor Irving en Londres, Equiano empieza a manifestar una suerte de autoproclamación implícita de superioridad moral respecto a los no conversos. Pero ese sentimiento no puede desligarse de sus pliegues ideológicos. Equiano se vuelve anglicano y a la vez anticatólico. Si ya había manifestado pugnas con el credo romano cuando discutió con el padre Vicente, en Málaga, ahora con el *Martirologio*[44] bajo el brazo puede exponer, incluso gráficamente, las crueldades papales que se muestran en el famoso libro de John Fox. Con ese libro en mano, pero sobre todo valiéndose de sus renovados bríos predicadores, Equiano trata afanosamente de convertir a un joven príncipe nativo de Mosquitos, lo cual nos habla de otro proceso de transición implicado en su vida, podríamos decir *in extenso.* Sin embargo, se presentan dificultades porque el joven príncipe recibe animadversión, críticas y hasta burlas de otros marineros. Sorprende bastante que, una vez en Jamaica, Equiano ayude al doctor Irving a comprar esclavos cuando él mismo había sido esclavizado y durante tantos años se había opuesto al comercio de esclavos.

Equiano se embarcó a la travesía de Mosquitos porque le pareció que era una experiencia ideal a fin de implementar sus propias teorías sobre mejoras a la esclavitud y también porque le parecía una excelente oportunidad para aplicarse como misionero cristiano (Lovejoy 2006, 12). Cabe señalar que, ya en Jamaica, Equiano aprende a utilizar sus recursos religiosos como arma política. En cierta ocasión se ve orillado a lidiar con el jefe de una tribu que se había embriagado con ron y estaba empeñado en provocar desmanes. El doctor Irving abandona el lugar, un tanto frustrado, impotente para controlar la situación, entonces Equiano decide recurrir a un truco que había leído en los Diarios de Colón. Amenaza al jefe con invocar a Dios para que los mate, a él y a su gente. La amenaza funcionó.

---

44 *The Acts and Monuments of the Church, or Book of Martyrs*, de John Fox. Como se señala en la edición que utilizo, fue un texto anticatólico muy popular en el siglo XVIII.

Más adelante, hacia la parte final del relato, encontramos a Equiano de vuelta en Londres. Corría el año 1779, el gobernador Matthias Macnamara trata de persuadirlo para que viaje a África como misionero. Su misión sería específicamente evangelizadora. Por primera vez se le presenta la posibilidad de ejercer como convertidor religioso de un modo más profesional, es decir, bajo auspicios institucionales. Aunque Equiano no lo dice explícitamente, su labor religiosa forma parte de un bastión político al servicio del Imperio británico. Al respecto, resulta por demás interesante la carta que Matthias Macnamara escribe al obispo de Londres postulando a Equiano como candidato para hacer labores de misionero en África a través de una institución llamada Comisión de Provisiones para los Negros Pobres de Sierra Leona.

De hecho, fue el primer negro africano que recibió ese nombramiento. Ahí se asienta que la empresa de Equiano podría ser tan exitosa como otras emprendidas por portugueses y holandeses en costas africanas. Sin embargo, la empresa no prosperó. Equiano jamás habría de regresar a África (10). Pronto descubre que aun esas empresas, donde se mezclaban intereses religiosos y coloniales de diversa índole, también eran utilizadas como agujeros de corrupción. Es el caso de un desfalco de *slops* para 750 personas. Descubre que a pesar de haber obtenido el dinero para la ropa que habría de llevar a Sierra Leona, el delegado de la Comisión de Provisiones para los Negros Pobres de Sierra Leona no hizo las compras de ropa y sin embargo cobró el dinero financiado por el gobierno. Ante estos hechos, Equiano decide actuar y entonces aparece otro momento liminar en su vida. Digamos que tiene que transformarse en una suerte de activista político al denunciar públicamente al delegado de la Comisión. Para ello busca testimonios fiables. Confirma sus sospechas con el capitán Thompson, del *Nautilus*. También recaba el testimonio escrito de los africanos afectados, publicado en forma de carta en el *Morning Herald.* Por último informa a los comisionados de la Marina sobre el proceder abusivo del delegado. Al final interviene facciosamente un banquero y Equiano es despedido, lo cual marcó el punto final de su participación en la expedición a Sierra Leona. Cabe señalar que, además de embarcar víveres, bastimentos y otros bienes con destino

a Sierra Leona, Equiano se suscribía al proyecto de la llamada Provincia de la Libertad, que era todo un esfuerzo emprendido por filántropos abolicionistas empeñados en repatriar a exesclavos africanos que vivían en Londres. Toda esa iniciativa era humanitaria por un lado, pero también se plegaba a los intereses de los gobernantes ingleses porque cada vez había más negros deambulando por las calles de Londres, sin medios suficientes para sostenerse. El problema había ido creciendo desde 1772, cuando se declaró que los negros llegados a la capital británica en busca de refugio podían obtener la categoría de ciudadanos libres. Esta prerrogativa fomentó la inmigración de numerosos negros esclavizados en las Indias Británicas.

Capítulo 2. Autenticidad y colaboración en Mary Prince

Aunque dictó las memorias de su vida en 1831, Mary Prince es considerada la primera mujer esclavizada de origen africano en narrar por escrito una autobiografía de sus vicisitudes en cautiverio. Se trata de un hecho de gran resonancia, tanto para la historia de la esclavitud como para la tradición narrativa testimonial de exesclavos afrodescendientes (Anatol, Raussert y Michael 2020). Si en el contexto de la época resultaba muy difícil que un esclavo tuviera acceso a los medios necesarios para plasmar en papel sus memorias, aun más azaroso y plagado de peligros resultaba para una mujer negra cuyo pasado estuviera marcado por el estigma de la esclavitud (Barrett 1995). Se debe tener en cuenta, además, que hasta el día de hoy sigue abierta la discusión respecto de hasta dónde el relato de Mary Prince fue manipulado por los editores Thomas Pringle y Susanna Strickland en aras de lograr, más que una narrativa personal, un documento de propaganda antiesclavista (Rauwerda 2001).

De cualquier manera, se considera que la empresa narrativa de Mary Prince fue tan osada que sigue siendo considerada una heroína en las Bermudas. Sin duda, un factor que jugó a su favor fue el hecho de que al momento de narrar sus memorias la esclavitud ya no era legal en Gran Bretaña (López 2018),[45] sin embargo, el Parlamento todavía no había formalizado los decretos de abolición en las colonias.[46] De manera que, una vez publicado, el libro de Prince desató gran revuelo en círculos

45 La emancipación de esclavos bajo dominio del Imperio británico se produjo posteriormente, hasta el 1 de agosto de 1834.

46 El 23 de agosto de 1833 se aprobó la Slavery Abolition Act y el 1 de agosto de 1834 quedaron libres todos los esclavos de las colonias británicas.

políticos de la sociedad británica, lo cual contribuyó a que se incorporaran puntos de vista alternos en las discusiones sobre las consecuencias inhumanas de la esclavitud en ultramar.

La idea de publicar sus memorias surge a insistencia de la propia Mary Prince, quien había sido contratada para trabajar con sueldo, como empleada doméstica de Thomas Pringle y su esposa, en diciembre de 1829. Pringle prestaba servicios desde 1827 como secretario de la Slavery Society of London. Una vez ahí, tras interactuar con otros exesclavos de las Indias Occidentales, surgió el proyecto de narrar la vida de Mary Prince, bajo los auspicios de otros abolicionistas. A resultas de esas reuniones, Susanna Strickland, joven escritora en ciernes, recién convertida al metodismo, fue la encargada de transcribir los horrores que padeció Mary Prince como esclava en la isla Antigua.[47] Al final surgió el libro que lleva por título *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself.*

Si bien, en sentido estricto, el manuscrito de Mary Prince se pliega a las tradiciones narrativas orales, el hecho de que haya sido dictado y pasado a formato escrito, con miras a ser publicado, le confiere una dialéctica de sentido desde lo privado hacia lo público, lo cual desbordó sus propias circunstancias, pues su voz fue utilizada en discursos oficiales antiesclavistas como arma contra ideologías racistas domésticas de Gran Bretaña (Todorova 2001). Aunque también *The History* fue usado para defender intereses del Imperio. Se decía que el relato estaba plagado de ideas falsas, representaciones erróneas y fabulaciones fraguadas por enemigos del país. En suma, el libro de Prince fungió como catalizador de posiciones políticas a favor y en contra de la abolición. Esta es una de las razones por las cuales el legado de Mary Prince no solo es valioso por los contenidos propios del documento, sino por todo el proceso de edición y producción inmediatamente posterior a su escritura.

Debo aclarar que mi interés no se centra en las consecuencias estrictamente políticas derivadas de la publicación de *The History*. Me

[47] Además de transcribir las memorias de Mary Prince, Susanna Strickland también trabajó con las experiencias de otro exesclavo, llamado Ashton Warner. El resultado fue el manuscrito "Negro slavery described by a negro".

interesan los reductos de poder filtrados a través de la mirada acuciosa de Mary Prince en una época en que el espectáculo del castigo corporal empezaba a transitar desde la picota pública en la plaza hasta los nichos personales del dominio privado. En Francia las ejecuciones en picota se suspenden desde 1830, mientras que en Inglaterra hasta 1837. Pero el hecho es que ya a finales del siglo XVIII, en varios países europeos no son tan admisibles trabajos públicos con argollas al cuello, balas de cañón arrastradas de los tobillos o ropas multicolores como estigmas de castigo. Incluso, señales menos ostensivas como burlas, gritos, injurias empezaban a tener amplio rechazo social debido a que poco a poco el castigo corporal excesivo estaba dejando de ser un espectáculo de teatro abierto. Sin embargo, no sucedía lo mismo con los esclavos. Tanto en las plantaciones sureñas de Estados Unidos como en las haciendas coloniales del Caribe, los esclavos seguían sufriendo castigos de escarmiento expuesto. Representaban el eslabón más débil del proceso penal.

Si los engranajes del castigo estaban girando hacia territorios cada vez más vigilados, menos enardecidos públicamente, en buena medida se debía a que el escarmiento público, como ejercicio de violencia, estaba encontrando nuevos reductos de redistribución. El caso de *The History* resulta muy ilustrativo, pues en distintas escenas aflora el zigzagueo pungente de tensiones psíquicas y físicas entre las percepciones íntimas de Mary Prince y la voluntad exterior, plagada de complicidades mercenarias entre amos y compradores de esclavos. Ese doble zigzagueo de tensiones se aprecia desde las primeras partes del relato, por ejemplo, cuando Mary Prince describe el momento en que ella, junto con su madre y sus dos hermanas, fueron expuestas públicamente para ser tasadas y vendidas en el mercado de Hamble Town. Ahí, Mary Prince esboza el primer dibujo de retraimiento íntimo ante el oprobio exterior. Su madre la coloca a ella de espaldas a la pared, junto con sus dos hermanas, Hanna y Dinah. “And our mother stoodbeside, crying over us. My heart throbbed with grief and terror so violently”[48] (Prince 2006, 5).

[48] “Y nuestra madre estaba parada a un lado, llorando por nosotras. Mi corazón latía violentamente con dolor y terror”. Todas las citas se tomaron de la misma edición.

La escena es por demás elocuente. Una madre esclava haciendo todo lo posible a su alcance para mantener juntas a sus hijas, ante la expectativa de que se las arrebaten para ser vendidas a diferentes capataces. Ese acto en sí mismo, desde la perspectiva de los esclavos, implicaba la ejecución de una condena pública. Eran momentos decisivos en sus vidas. Cada miembro de la familia estaba a punto de ser separado, tal vez para el resto de sus días, hacia destinos inciertos y con personas desconocidas, de las que no esperaban buenos tratos. Sabían muy bien que sus dueños también estaban inmersos en un sistema sin entrañas que no apreciaba en los esclavos materia de cuidado, sino de mera extracción.

Lo lacerante no se detenía en la pura separación física; implicaba todo un lanceteo de desgarros hacia las intimidades corporales y psíquicas inmersas en las lógicas de la degradación como estrategia de terror. Este aspecto parece tenerlo muy en cuenta Mary Prince al subrayar la manera en que ella y sus hermanas se cubrieron los senos mientras permanecían recargadas de espaldas contra la pared de la casa donde estaban a punto de ser vendidas. "We followed my mother to the market-place, where she placed us in a row against a large house, with our backs to the wall and our arms folded across our breast"[49] (5). Justamente, ese movimiento personalísimo, cargado de profunda intimidad, se abre a la vista del lector como un grito encarnizado de auxilio a cielo abierto. Mary Prince dibuja en pocas líneas otro drama que sufrían especialmente las mujeres, debido a que en un instante sus sentimientos de vergüenza y pudor eran reducidos a signos absolutamente desechables.

La desnudez obligada de Mary Prince está fundada en un espectáculo del miedo. A diferencia de la desnudez voluntaria, salpicada de erotismo en la intimidad de la alcoba, acá tenemos el polo opuesto a ese contexto de intimidad. Las esclavas como Mary Prince no tenían derecho a fingir desnudarse. Básicamente sus cuerpos eran ofrecidos para ser explotados como sirvientas y como vientres reproductivos. La finalidad de la puja no consistía en hacer del cuerpo femenino un objeto disfrazado de

[49] "Seguimos a mi madre al mercado, donde nos colocó en fila contra una casa grande, de espaldas a la pared y con los brazos cruzados sobre nuestros senos".

principio a fin. Tampoco se trataba de ocultar las secretas profundidades de la carne. En las pujas todo habla de despojo, usurpación, apropiación. Y si acaso aparecen pudores, serán tratados como elementos residuales sin excepción alguna. De cualquier manera, llama la atención el hecho de que el público presente en la puja, de algún modo, también se convierta en *voyeur*. Observa el espectáculo de mujeres carnalizadas y sometidas al rigor de nuevas indigencias. Toda esa extrapolación de cuerpos desnudados, sometidos al suplicio de exposición pública, se remarca aun más por la sobrecogedora rigidez de sus cuerpos ("with our backs to the wall").

Esa rigidez, como acto reflejo del pavor que experimentaban las esclavas, también podía actuar en su contra. Hasta de eso sacaban provecho los tratantes. Eventualmente podían mostrar esos desgarros como evidencias de docilidad y temor; actitudes siempre bien apreciadas entre dueños de esclavos. De ese modo se lograba una maniobra para hacer del dolor y la fragilidad una especie de cualidad *natural* de las esclavas. Como muchas otras mujeres, Mary Prince fue vendida como un cuerpo de dolor cristalizado que ofrecía buenos dividendos a vendedores y compradores. Susan Sontag (2003, 5), en un lúcido análisis sobre las derivaciones del miedo, observa cómo el miedo, con sus variantes de pavor-terror, muchas veces sofoca y obtura sentimientos de piedad. Habría que agregar, en esa misma línea, las obturaciones de orden moral. El hecho de que Mary Prince muestre el ostensible desapego e insensibilidad hacia sus pudores, sus miedos, sus afectos, por parte de vendedores y compradores, nos habla de otra clase de reclamo. En el momento de las pujas no se permitían comportamientos propios de padecimientos morales. De haberlo hecho se habrían abierto ciertas puertas cuestionantes de las relaciones entre hombres libres y esclavos. Por tanto, esos cuestionamientos eran derivados a otros lugares en sesiones de comités auspiciados por abolicionistas o simpatizantes comunes de las causas libertarias. Pero en el momento de la subasta esas ventanas morales permanecen clausuradas. Quienes llegaban a sentirse incómodos, como el médico Elwood Harvey, de quien hablaré más delante, generalmente escurrían el bulto entre los curiosos y se alejaban del lugar.

En los momentos de puja, un capataz frío no debía mostrar signos de flaqueza ante las súplicas de madres esclavas para no ser separadas de sus hijas. Tengamos en cuenta que en sentido estricto se trataba de secuestros concertados en público. Sigue siendo válido hacerse preguntas sobre la importancia de poner atención al miedo y a los quebrantos del pudor expresados por Mary Prince, porque precisamente ahí se concentra otro poder degradante de la esclavitud como sistema implantador de infamias ultrajantes.

Surge entonces una paradoja expuesta en carne viva por Mary Prince. Si a los ojos de los tratantes las esclavas solo merecían indignidad, esa revelación de los miedos pungentes le sirve para dignificar, no solo su propio dolor, sino el de muchos otros rostros anónimos de esclavas que también fueron humilladas durante las pujas de compra. Precisamente, los pudores acallados poseen la fulgurante luminosidad de hacer hablar, al filo del lenguaje simbólico, sobre la mezquindad, no de un amo o de un capataz en concreto, sino de una sociedad que había solapado y se había beneficiado durante siglos con el dolor implantado a millones de seres humanos. Entonces, en la venta de Mary Prince se produce un extraño zigzagueo. Su angustia sofocante parece invisible a los ojos de los espectadores. Sin embargo, a medida que transcurren los minutos, para ella se consolidan los miedos en su cruda realidad. Parece una alucinación desbordada, fuera de su control. Está a punto de ser vendida, separada de su madre y sus dos hermanas. Percibe, además, que sus angustias no son elementos constitutivos de la tasación. Incluso, Mary Prince subraya el hecho de que entre los espectadores privaba más bien un ánimo de cruda indiferencia: "But who cared for that? Did one of the many by-standers, who were looking at us so carelessly, think of the pain that wrung the hearts of the negro woman and her young ones? No, no!"[50].

El dolor de Mary Prince flota en el aire, pero solo ella parece sopesar su densidad. Habría que reflexionar sobre lo que significaba

50 "¿Pero a quién le importaba eso? ¿Acaso uno, entre los muchos espectadores que nos miraban con tanto descuido pensaba en el dolor que retorcía los corazones de la mujer negra y sus pequeñas? ¡No, no!".

ese aislamiento del sufrimiento, hasta el último momento de la venta, yuxtaponiéndose sobre la víctima como otra suerte de penalidad corporal, nunca explícita, ni registrada bajo parámetros mínimos de especificidad por parte de los compradores. Impresiona, en conjunto con el tremendo desajuste entre la exterioridad perceptiva del público expectante (incluidos los compradores), que parece actuar bajo el entendido de que, en el proceso de venta, incluso ahí, debe extirparse el espectáculo grotesco del dolor abierto, nada conveniente a la animosidad febril de la puja.

Después de todo, no se trata de un castigo público a delincuentes, sino del intercambio mercante de cuerpos a los que se les ha impuesto vía libre para ser explotados. Sin embargo, para Mary Prince, el sufrimiento va más allá de sus cuerpos, a punto de ser explotados una vez más. Se trata de un sufrimiento amordazado que habrá de atravesar su vida misma. Es el sufrimiento de la separación familiar. A Mary Prince le produce desgarros casi insoportables. En cambio, los vendedores, acostumbrados a sacar provecho de cualquier cosa, buscaban demostrar a los presentes que el sufrimiento de los esclavos, incluido, por supuesto, el sufrimiento causado por la separación entre madres e hijos, no debía interferir en los mecanismos de la negociación.

Este aspecto aparece reiteradamente en otros relatos que incorporan escenas de compraventa, incluso es motivo de escándalo entre algunos testigos blancos. Es el caso del médico Elwood Harvey (en Harvey y Howe 2007), quien fue testigo de una subasta pública de esclavos en Virginia en 1846. En su breve relato enfatiza el comportamiento absolutamente indiferente, incluso rayano en lo bufonesco, de los presentes ante las expresiones dolorosas y angustiantes de las madres que estaban a punto de perder a sus hijos:

> Antes de ser vendido, la madre del joven salió apresuradamente de la casa al pórtico y, con un dolor frenético, gritó llorando: “Mi hijo. ¡Ay!, mi muchacho; van a llevarse a mi…”. Su voz se perdió, la empujaron con rudeza y cerraron la puerta detrás de ella. En ningún momento se interrumpió la venta y nadie entre los asistentes pareció sentirse

afectado por la escena [...] Temeroso de llorar frente a tantos extraños que no mostraban ningún signo de compasión o misericordia, el pobre muchacho se enjugó las lágrimas con las mangas. Se pagaron doscientos cincuenta dólares por él (Harvey, en Harvey y Howe 2007).

Indirectamente Elwood Harvey muestra en este fragmento hasta qué punto el desprecio hacia el dolor de los esclavos se había integrado a los engranajes de una máquina infalible, cuyo propósito consistía precisamente en la supresión tajante de conmiseraciones. Dicho de otro modo, en una puja de venta, el dolor de los esclavos era transformado en una suerte de abstracción efímera usada en provecho de los tratantes. De vez en cuando se registraron miradas escandalizadas, como la del propio Harvey (en Harvey y Howe 2007), quien incluso plasmó la obscenidad de esos actos:

> Durante la subasta los gritos y lamentos provenientes de los barracones me partieron el corazón. Enseguida se llamó a una mujer por su nombre. Ella le dio a su hijo un último abrazo desesperado antes de dejarlo a cargo de una anciana y de manera mecánica se apresuró a obedecer el llamado; pero se detuvo, alzó los brazos, gritó y ya no se movió. Uno de mis acompañantes me dio un golpecito en el hombro y me dijo: "Ven, vámonos; no aguanto más". Nos fuimos.

Como puede verse, la mirada de Elwood Harvey estaba integrándose a ese grupo cada vez más creciente de testigos presenciales que, desde finales del siglo XIX, consideraban las subastas públicas de esclavos como *algo indigno de ver,* lo cual resulta muy significativo, pues muestra la férula de todo un proceso de fractura expuesta, prolongado desde el siglo XIX y que hablaba del desprestigio en que estaba cayendo el aparato teatral del sufrimiento. Elwood Harvey encarna, por tanto, esa sobriedad punitiva que, por supuesto, no se generó en bloque, ni de manera homogénea. El hecho es que en subastas públicas de esclavos se multiplicaban cada vez más las voces de quienes manifestaban sentirse incómodos, escandalizados, incluso asqueados ante el suplicio público.

Sin embargo, al otro lado, el pudor y la vergüenza dolorida de los propios esclavos seguía confinada en una especie de oquedad silenciada. Grandes pintores que han trabajado la venta de esclavos como tema centraron precisamente sus miradas en el pudor vergonzante que sufrían las esclavas al momento de ser mostradas en público. A manera de ejemplo menciono el cuadro *Subasta de esclavos en la antigua Roma* de Jean-León Gérôme.[51] Ahí tenemos a una esclava de cuerpo entero mostrada desnuda en lo alto de un tablado. A un lado, el tratante con el brazo extendido, parece gritar los atributos de la muchacha a los compradores, quienes abajo del tablado levantan las manos efusivamente haciendo ofertas por la esclava. Junto a la esclava central se ven al menos otras dos jovencitas en actitud sombría aguardando turno para ser vendidas. Sobremanera interesa destacar el gesto de la esclava cubriéndose la mirada con el dorso de la mano. Un acercamiento permite observar que sus ojos no están cerrados del todo, más bien miran hacia otra parte. En sentido metafórico se trata de una mirada prófuga, de quien evade, desde su intimidad profunda, esa condición de cuerpo en disputa, dispuesta por un destino inexorable. Igor Caruso (2003, 20-21) advierte que, en situaciones de separación abrupta entre dos seres queridos, inmediatamente pueden surgir actitudes de indiferencia, evasión o agresividad como manifestaciones de un *yo* mutilado, hundido en la catástrofe de la pérdida de identidad. Esa mirada desviada habla también de una última revuelta interior de esclavas a punto de ser vendidas. Mirar hacia abajo, hacia otra parte, colocar una mano sobre los senos. Cualquier gesto que mostrara oposición al desnudo sin consentimiento, podía servir como recurso para preservar la dignidad. Si para los mercenarios la carne de la esclava significaba mercancía explotable, para ella misma era vital mantener su cuerpo, hasta donde fuera posible, en un cierto estado púdico. No me refiero al pudor brillante y cerrado, como de un objeto bello, sino al pudor acezante que pugna por ir en contra del deterioro humano.

---

[51] Puede verse en http://confilegal.com/20180901-la-antigua-roma-los-acreedores-podian-esclavizar-los-deudores-venderlos-cobrarse-la-deuda/

Escrutación y pudor

Aquí es posible integrar otras escenas memorables, en las que el cuerpo de una mujer esclava, negra, es ultrajado vía exposición pública. Pienso en una escena del filme *Venus negra* del director francés Abdellatif Kechiche. La película está basada en episodios verídicos de la vida de Sara Baartman, una mujer africana que en 1810 aceptó viajar a Londres persuadida, bajo engaños, por Hendrik Cesars y Alexander Dunlop. Una vez en Londres, fue exhibida en Picadilly, en una especie de *freak show* que anunciaba atracciones extraordinarias de tragafuegos, malabaristas, animales salvajes y personas que a los ojos de los espectadores de la época poseían curiosidades anatómicas dignas de ser mostradas morbosamente.

Sara Baartman era conocida como la *Venus Hotentote*. Hendrik Cesars la mostraba como un fenómeno salvaje debido principalmente a la prominencia de sus nalgas. Baartman tenía una marcada esteatopigia, grandes cantidades de grasa en las nalgas, esa característica hacía que sobresalieran bastante, con el extremo superior marcado, tanto hacia arriba como en descenso hacia los muslos. Esa fue una de las características que impulsaron a Hendrik Cesars a exhibirla en Londres (Martínez Pulido 2015), aunque sin duda actuaba impulsado por siglos de menosprecio racial hacia las mujeres negras africanas. En 1914 Cesars decide trasladarse con Sara Baartman a París. Ahí pactó con miembros del Muséum d'Histoire Naturelle para que pudieran hacer observaciones científicas, sin restricciones, al cuerpo de Sara Baartman. Precisamente, hacia la segunda mitad de la película vemos el momento en que Georges Cuvier, acompañado de otros colegas naturalistas, emprende una observación supuestamente científica del cuerpo de Sara Baartman. Cuvier, secundado por cinco colegas, todos varones, desean observar de cerca el cuerpo desnudo de Sara. Querían encontrar evidencias anatómicas "medibles" para convencerse de que esa mujer, debido a su constitución fisiológica, era más parecida a los mandriles que a los seres humanos.

Investido de poder científico, Cuvier ordena a su colega Jean Baptiste Berré que acompañe a Sara Baartman al segundo piso, a su oficina, para que pueda quitarse la ropa en privado. En ese momento de la escena, el

director, mediante acercamiento de cámara, dinamiza el pudor de Sara Baartman, como vía de preservación defensiva contra la degradación de su dignidad. De hecho, casi inferimos que Sara Baartman emprende la osadía de instaurar sus propias afrentas. ¿Cómo lo hace? El director nos da claves acercando nuestra mirada a la propia mirada de Baartman. La guerra del pudor empieza a fraguarse mediante un discurso silencioso de miradas acechantes, siempre en disputa. Desde el momento en que Sara Baartman va subiendo las escaleras, la cámara desliza acercamientos rápidos a su rostro, en especial a su mirada, también escrutadora, pero cargada de absoluta desconfianza. Una vez arriba, Barré le concede —si se puede usar el término, pues estamos en una negociación clandestina— ciertas atenciones *caballerescas*: "Puede sentirse confortable", "Pondré su bolso aquí" (en la esquina de un biombo). Incluso establece contacto visual con ella y se retira, como para darle un espacio más pleno de privacidad. Pronto sabemos que esa primera concesión al pudor de Sara Baartman es en realidad una treta para que los señores naturalistas pudieran conseguir lo que más les interesaba: tener acceso libre para medir, tocar y escudriñar sin reserva el cuerpo desnudo de una mujer hotentote, a fin de encontrar características anatómicas semejantes a las de los simios. Especialmente les interesaba observar los genitales de Sara Baartman.

A diferencia de la experiencia que narra Mary Prince, al momento de la puja para ser vendida, a Sara Baartman le permiten desvestirse a solas, tras un biombo. El despliegue hipócrita de la falsa concesión se abre aun más. Se trata de poner a su disposición, por unos minutos nada más, un espacio de íntima humanidad (aunque le sea ajeno) para, minutos más tarde, animalizarla, de manera encarnizada, bajo el peso abrumador y coercitivo de la ciencia académica. Ya se sabe que el poder se ejerce mediante juegos de máscaras. En maniobras de humillación, un truco antiguo bastante común consiste en que los perpetradores generan ambientes en apariencia confortables pero que de fondo también son anzuelos coercitivos. Digamos que es el viejo truco del regalo por delante.[52]

52 Porque, a diferencia de las ventas de esclavos, los naturalistas de París no se arremolinan en tumultos de mirones, ni griterías, ni escarnios, mucho menos sueltan risas de

El director tiene el cuidado de mostrar, en plano abierto, que se trata de un hogar científico, retirado de la ciudad. Cuando baja Sara Baartman, ya sin ropa, un nuevo lanceteo de miradas tiene lugar. Serio, adusto, sin el más mínimo gesto de sorna, más bien pertrechado en su coraza profesional, Cuvier clava la mirada en el cuerpo entero de Sara Baartman. Es la mirada del cazador fisiognómico ante su presa. Mira, escudriña de arriba abajo. Busca formas, características; protuberancias, anchura de carnes, a fin de emparentar, en su presunto y restrictivo orden moral, lo humano con lo animal.[53] Mientras tanto, Sara Baartman revolotea su mirada inquisitiva entre el suelo y la de sus escrutadores. En esa interdicción visual ocurre otro engaño al cobijo de pantomimas visuales: le muestran una lámina racializada de tres mujeres completamente desnudas. Dos negras, y una blanca al centro. Las tres parecen entrelazadas en un abrazo idílico. Uno de los ayudantes le dice que sus colegas necesitan hacer una descripción detallada de sus órganos reproductivos. Cuvier ordena: "Asegúrense de captar cada detalle".

¿Por qué le interesaba tanto a Cuvier observar los órganos sexuales de Sara Baartman? Claude Blanckaert (2019, 2), autor de *La Vénus Hottentote. Entre Barnum et Museum*, ofrece una respuesta de principio, cuando subraya dos impulsos que guiaban a Cuvier: obsesión jerárquica y voyerismo puritano. En efecto, igual que otros naturalistas, influidos

sorna, pero precisamente ese halo de sacralidad académica, rayana casi en una suerte de sapiencia monástica, hace que la fuerza escrutadora sea más implacable. Sara Baartman no sabe que está a punto de ser utilizada para que, una vez más, se intente justificar la supuesta superioridad europea en la Academia de Ciencias de París. Menos aún sabe que su cuerpo está a punto de ser sopesado, clasificado, medido y escrutado para explicitar fronteras degradantes entre lo humano, lo monstruoso y lo animal.

53 Esa manera de proceder de Cuvier y sus colegas no era nueva, por supuesto. Ya Aristóteles atribuía ciertas formas corporales con cualidades o defectos morales. Berthélemy Coclès (*Physiognomonia*, 1533) era aficionado a dibujar frentes de hombres irascibles, codiciosos y crueles. Giovan Battista Della Porta realizó en 1568 dibujos fascinantes de hombres-león, hombres-oveja y hombres-asno basándose en la idea de que la voluntad divina necesariamente se expresa, de manera tajante, en los rasgos físicos de las personas. Lo más atractivo para muchos filósofos y naturalistas, como fue el caso de Georges Cuvier, era emparejar rasgos de personas y animales, no para humanizar a los animales, sino al revés, para animalizar a las personas (Eco 2007, 257).

por historias de viajeros, saturadas de mistificaciones racialistas, Cuvier subordinaba la supuesta corrupción de los africanos a la lubricidad y a los placeres libertinos. También mantenía fija la hipótesis de que cuanto más "primitivo" era un mamífero, más pronunciados eran sus órganos sexuales, así como las pulsiones de sus instintos sexuales (Frith 2009).

En efecto, obsesionado con explicaciones concentradas en sus propios supuestos, Cuvier asume que la forma alargada que tenía Baartman en sus labios menores, en forma de mariposa, debían ser prueba irrefutable de la lubricidad sexual adjudicada a la esencialidad de los africanos. Además, en la época se consideraba que el clítoris era algo así como un pene colapsado sobre sí mismo, lo cual, en el caso de Sara Baartman, activaba, *de facto*, la figura mítica del hermafrodita monstruoso. No es casual que las primeras descripciones que hace Cuvier del cadáver de Sara Baartman se hayan centrado en ese "apéndice extraordinario" (Blanckaert 2019, 4).[54]

A partir del determinismo racialista sobre su morfología genital, se hace más vertiginoso el trato hacia Sara Baartman, como si fuera una especie de monstruosidad zoológica. La expectación morbosa de los naturalistas tenía que ver con un estigma de anomalía muy difundido en la época. Me refiero a la violación, no de las leyes jurídicas, sino de algo más grave para los naturalistas del siglo XIX: la alteración de las leyes de la naturaleza. No por voluntad propia, sino debido a su esencia misma (Foucault 2007, 61). De hecho, la denostación del monstruo en el siglo XIX sigue siendo relativa al caso de que es percibido como un ser que despliega, de forma brutal, una especie de contranaturaleza. Lo chocante,

54 Hoy en día los argumentos de Cuvier nos parecen piezas más fáciles de desmontar, sin embargo, llama la atención el hecho de que sus observaciones prejuiciosas y cargadas de menosprecio racial hayan sido validadas durante tanto tiempo. Por años, las descripciones de Cuvier a partir de la autopsia al cadáver de Sara Baartman fueron reproducidas en extractos, parafraseadas y republicadas en la *Revue d'Anthropologie.* Todavía en 1957, el antropólogo Paul Lester escribía en un capítulo de la *Encyclopédie de la Pléiade*: "Debemos señalar su memoria de *Hottentot Venus* [...], en la que llevó la descripción de los personajes físicos a la perfección de un representante de una raza con rasgos arcaicos que con frecuencia compara con los de los monos" (Blanckaert 2019, 7).

incluso para los científicos de la época, era comprobar que el monstruo nunca se deshace por completo de sus anomalías, sino que las incorpora al funcionamiento integral del cuerpo.

Precisamente, ese esencialismo arraigado en la mentalidad de los naturalistas franceses facilitó las cosas para que el procedimiento de observación al que fue sometida Sara Baartman fuera en realidad un acto violentísimo, pues no se trataba de deshumanizarla solo a ella (vía comparación con mandriles), sino de justificar y establecer todo un sistema de valores degradantes y legitimados en las percepciones simbólicas hacia su pueblo. De ahí la fascinación de los naturalistas, pues estaban convencidos de que Sara Baartman encarnaba una suerte de monstruosidad extrema y extremadamente rara. Suponen que su fisiognomía es limítrofe. Se encuentra al borde del derrumbamiento de leyes naturales. La conciben, en suma, como la materialización de una excepcionalidad solo posible en ejemplares muy raros. Digamos que la pretendida monstruosidad de Sara, a los ojos de los naturalistas, tenía valor pedagógico porque mostraba, de manera diáfana, variantes combinatorias entre lo imposible y lo prohibido.

Este último aspecto me parece de especial relevancia porque si bien para 1813 las demostraciones de inferioridad racial ya menguaban ante otros argumentos que las cuestionaban, por tanto, la fisiología de Sara Baartman, en principio, permitía a Cuvier mostrar que esa inteligibilidad podía hacerse a un lado. Esa era una razón de peso para exigirle a Sara que se quite el delantal. Cuvier deseaba escudriñar, medir, palpar y seguramente dibujar la forma exterior de su vulva, ya que, según sus cálculos, ahí se encontraban *ocultos a la vista* rasgos indelebles de esa monstruosidad sigilosa que permitía esencializar al individuo despreciable.

Cuvier actuaba impulsado por parámetros de distinción, clasificación y separación comunes en la época. A un nivel más general, el cuerpo de Sara Baartman fue utilizado como reducto afianzador de la superioridad de los europeos. Hay que tener en cuenta la importancia del libro de Carl Linné *Sistema de la naturaleza,* de 1735, en el que asume que las descripciones de especímenes debían basarse en parámetros visuales de tamaño, forma, posición. Ese procedimiento escrutador permitiría mos-

trar elementos de cohesión, unidad y orden en la naturaleza. Tras acuñar el término *homo sapiens,* Linné establece seis variedades, en apariencia, bien diferenciadas: *ferus, europeus, asiaticus, americanus, afer (*africano*) y monstruosus*. Desde su óptica clasificatoria exterior, los seres humanos deberían ser observados y clasificados, a partir de sus características físicas exteriores, mediante rasgos fáciles de reconocer. En consonancia, ya en los jardines de la casa, Sara Baartman es dibujada de frente y de lado, *de manera plana,* no como si fuera una modelo frente al artista, sino más bien como un ejemplar zoológico para luego ser mostrado en los atlas de historia natural.

Pero Sara Baartman no solo fue animalizada mediante el emparejamiento comparativo de sus órganos sexuales con los de los orangutanes, ya en 1775 Friedrich Blumenbach había agregado un nuevo parámetro para establecer rangos distintivos en la diferenciación racial de los seres humanos: la craneología. Propuso una clasificación de cinco tipos en función de la conformación craneal: caucásico, mongol, etíope, americano y malayo. Por supuesto que estableció que la forma más perfecta de los cráneos correspondía a los caucásicos. Plegado a las ideas de Blumenbach, Cuvier decide medir minuciosamente el cráneo de Sara Baartman. De ahí obtiene otros argumentos para clasificarla como bosquimana híbrida, entre lo animalesco y lo humano. Fue así como desde la ciencia institucional Sara Baartman fue estigmatizada como ejemplar ubicado en el rango más bajo de valoración entre seres humanos.

Otro elemento atribuible al menosprecio esencialista endosado a Sara Baartman aparece en la medida en que, desde el punto de vista científico, sus supuestas anomalías nunca fueron consideradas como algo propio de un *individuo a corregir,* en términos de Foucault (2007, 64). En efecto, cuando Baartman llega al Muséum d'Histoire Naturelle venía precedida por revuelos de espectáculo bizarro. Hendrik Cesars había tenido el "cuidado" de exhibirla en locales frecuentados por gente pobre, en parte porque era donde encontraba demanda, pero también porque esos tugurios eran poco frecuentados por la policía y le resultaba más fácil evadir a quienes lo acusaban de mantener a Sara Baartman como esclava. De manera que, básicamente, Cuvier y sus colegas ven en

Sara Baartman a una mujer de conformación grotesca, no ven en ella a un ser que ha hecho fracasar técnicas, procedimientos y tratamientos de domesticación. Porque para ellos el problema de Baartman no está fijado en su carácter, ni en su conducta moral. Debería sí ser civilizada en la medida de lo posible, pero los naturalistas que la sometieron a observaciones humillantes no buscaban elaborar una cierta cantidad de intervenciones específicas de recuperación. No se trataba de integrar a Baartman al listado de pequeños monstruos pálidos, bebedores, adictos, o seres desviados proclives a contagiar con sus malas conductas a la sociedad normalizada de su época. Tampoco parecía necesario urgar en los comportamientos de su familia. Desde un principio quedaba claro que a Cuvier y su equipo les interesaba estudiarla *aislada,* exclusivamente desde su corporalidad individual. Básicamente en el confín estrecho de su propio cuerpo. No les interesaban el dormitorio, los alimentos, los afectos, el parentesco, nada que la singularizara como parte de una sociedad. Al contrario, lo importante era demostrar rasgos físicos de animalidad esencial para mantenerla al margen, si acaso como un ejemplar de zoológico.

Fractalidad del castigo en Mary Prince

Si bien el epicentro de la voz narrativa en el relato de Mary Prince proviene de su propia entidad personal, a nivel simbólico *no habla sola,* sino como resonancia colectiva de mujeres esclavizadas que deseaban llamar la atención de la sociedad británica. Este aspecto no puede desvincularse del proceso de gestación y edición que dio lugar a *The History.*[55] Quiero decir que la fuerza expositiva en el relato de

[55] También depende de un hecho muy extendido en la gran mayoría de esclavos que vivieron en territorios de lo que hoy es América Latina y el Caribe. No podían escribir, debido al analfabetismo al que fueron sometidos. Esa circunstancia hacía que sus peticiones fueran mediatizadas, trascritas a papel por escribanos, quienes solían "encuadrar" los relatos a espacios reducidos de papel y también solían eliminar expresiones que consideraban redundantes o inapropiadas (*véase* Gutiérrez 2017).

Mary Prince no depende exclusivamente de los hechos atroces que se van narrando, sino también de fuerzas tensivas generadas por las intenciones políticas de Thomas Pringle y Susanna Strickland, quienes estructuraron el relato de manera que se hicieran más patentes los reclamos de los abolicionistas.

No quisiera dar a entender que la singularidad de las experiencias personales de Mary Prince tiene que ser subsidiaria de una especie de historia de las mentalidades sobre el esclavismo británico. Ya desde hace décadas se han abierto distintos frentes críticos que cuestionan la historia de las mentalidades debido a la falsa pretensión de que sociedades en conjunto poseen sistemas homogéneos de ideas y creencias, como si no fueran relevantes las voces individuales de las personas en medios populares. Carlo Ginzburg (1981) critica la noción de mentalidad por la excesiva preponderancia concedida a lo genérico-subjetivo en detrimento de las experiencias concretas de las personas comunes. Geoffrey Lloyd (1996) es todavía más duro al asumir que es casi absurdo pretender que la infinidad de ideas, creencias y conductas de una sociedad realmente pueden ser reducidas a una estructura mental única y que además es posible dar cuenta de ello.

Cabe señalar que un sector de la crítica historicista ha privilegiado la multiplicidad de voces colectivas en el texto de Mary Prince. A partir de esa perspectiva concentradora, *The History* se ha promovido como lectura obligada entre estudiantes británicos, a fin de que reconozcan en Prince a una portadora de la voz de las mujeres esclavizadas de origen africano que sufrieron en el Caribe los estragos de la esclavitud auspiciada por la Corona británica. Cierto, no se puede soslayar el hecho de que el texto de Mary Prince se publica dos años antes de la proclamación de emancipación en Inglaterra (Simmons 2009).

Sin embargo, para fines de estudio, es posible hacer una separación entre la voz personal de Mary Prince y las circunstancias sociohistóricas que dieron lugar a su libro. Está claro que, como ya se ha visto, la voz de Mary Prince, al día de hoy, resulta un bastión de agencia feminista, pero a fin de adentrarnos en la singularidad del relato *en sí mismo* propongo despojarlo de la retórica abolicionista, de manera que podamos escu-

char, hasta donde sea posible, la voz de Mary Prince a ras de sus propios hechos, aunque desde los estudios decoloniales se pregone la idea de que los subalternos no pueden ser completamente representados por escrito, desde posiciones de poder.

Sin embargo, a pesar de mediaciones enunciativas, en sentido estricto, se mantiene viva la voluntad por expresarse a través de la voz original de Mary Prince.[56] Habría que preguntarse, al fin y al cabo, ¿qué es una voz original? O más bien, la pregunta iría en otro sentido: ¿existe realmente una voz original? Considero que el asunto no debería dirimirse en una sola dirección. La originalidad enunciativa puede verse como un fenómeno recentrado en el origen exclusivo del emisor, pero también puede verse a partir del sistema de mediaciones que van atravesando una voz hasta llegar *a otra voz*. Si, en efecto, no fue Mary Prince quien trasladó literalmente sus experiencias al papel, sí fue ella quien estuvo presente en esos hechos, sí fue ella quien vivió esas experiencias desde su interioridad perceptiva, de manera que las resonancias de su experiencia no pueden quedar disgregadas, o completamente ocultas bajo la autoría del manuscrito. Algo parecido ocurre en los textos de reclamos que hacían muchos esclavos en la Nueva España desde el siglo XVI hasta la primera década del siglo XIX. La voz que tenemos en los documentos es, sin duda, la de los propios esclavos, pero mediada, reordenada y tal vez sometida a formulaciones expositivas por parte de un escribano. Quiere decir, entonces, que todo ese movimiento enunciativo desvela y oculta al mismo tiempo.

56 Para analistas como Sandra Pouchet (1992), la agencia activa de Mary Prince no debe ser menospreciada en detrimento del afán propagandístico de los editores. Después de todo, Prince asume también una posición política de identidad y solidaridad con otros esclavos. "I have been a slave--I have felt what a slave feels, and I know what a slave knows; and I would have all the good people in England to know it too, that they may break our chains, and set us free" (11). Sandra Pouchet asegura que, en concordancia con sus ideales, Prince llega a ser un agente de transformación en el contexto de las pugnas por obtener libertad e independencia para los esclavos bajo dominio británico.

Enunciación y castigo

Precisamente, un territorio de grandes cruces entre la voz original de Mary Prince, sus experiencias vividas y el ordenamiento de los hechos, a través de una redacción exterior, se produce con gran viveza en las situaciones de castigo. El castigo es clave en el relato de Mary Prince. Forma parte de una estructura de repetición testimonial en narrativas de esclavos.[57] También, las escenas de castigo encarnan, con extrema crudeza, las experiencias de dolor, angustia y humillación que padeció Mary Prince a lo largo de su vida en esclavitud. Revelan, además, elementos clave de dominio y control en las relaciones amos-esclavos. Especialmente me interesa destacar el siguiente aspecto: las escenas de castigo narradas como experiencias testimoniales sobrepasan los propios límites de esa exterioridad. Cada escena de castigo genera todo un conjunto simultáneo de resonancias emocionales que, por fuerza propia, centran nuestras percepciones en la interioridad más profunda de Mary Prince. Veamos un ejemplo.

En las primeras páginas narra cómo fue vendida a la casa de un capitán, en un lugar conocido como Punto Español. La casa estaba ubicada en la punta de una colina muy alta. De ahí emanan resonancias angustiosas que van más allá de la propia génesis narrativa, más aún cuando Mary Prince va transmitiendo la sensación de temor y desolación que experimentó al tener que subir en la oscuridad de la noche, sin poder ver bien, por el sendero que la condujo a las inmediaciones de la casa. La primera noche conoce a una esclava llamada Hetty. Mary Prince da testimonio sobre la gran cantidad de deberes que Hetty hizo esa primera noche:

> The person I took the most notice of that night was a French Black called Hetty, whom my master took in privateering from another vessel, and made his slave. She was the most active woman I ever saw, and she was tasked toher utmost. A few minutes after my arrival she came

[57] Más delante me referiré a la importancia de las figuras de repetición en el ámbito cultural del creole caribeño.

in from milking the cows, and put the sweet-potatoes on for supper. She then fetched home the sheep, and penned them in the fold; drove home the cattle, and staked them about the pond side; fed and rubbed down my master's horse, and gave the hog and the fed cow their suppers; prepared the beds, and undressed the children, and laid them to sleep. I liked to look at her and watch allher doings, for hers was the only friendly face I had as yet seen, and I felt glad that she was there. She gave me my supper of potatoes and milk, and a blanket to sleep upon, which she spread for me in the passage before the door of Mrs. I----'s chamber (7).[58]

En esta parte podemos ver una suerte de microrrelato en forma de reflejo. Mary Prince narra las virtudes de una mujer que le parece admirable. Sin embargo, en ese momento es muy difícil para ella distinguir entre voluntad de acción y el proceso de sometimiento oculto detrás de todas esas virtudes enaltecedoras de Hetty.

Mary Prince sabe que, en buena medida, Hetty actúa bajo asedio. Vive presa del pánico ante la posibilidad constante de ser reprendida, encerrada y golpeada. Mary Prince ya percibía el aluvión de maltratos que le esperaban, a partir de todo lo que observaba. Esto quiere decir, entonces, que los castigos en forma de gritos, encierros, golpes y latigazos empiezan a fraguarse como una entelequia del miedo interior. Este es un aspecto que no debe pasarse por alto, porque en la vida de los esclavos

[58] "La persona en la que más me fijé esa noche fue una negra francesa llamada Hetty, a quien mi amo tomó en posesión desde otro barco corsario y la convirtió en su esclava. Era la mujer más activa que he visto en mi vida. Se le asignaron tareas máximas. Unos minutos después de mi llegada fue a ordeñar vacas y después puso las batatas para la cena. Luego llevó a casa las ovejas y las encerró en el redil. Enseguida trajo a casa el ganado y lo acomodó por el lado del estanque. Alimentó y cepilló al caballo del amo. Alimentó a la vaca y al cerdo. Preparó las camas. Desvistió a los niños y los acostó a dormir. Me gustaba mirarla y observar todos sus actos, porque el suyo era el único rostro amistoso que había visto hasta ahora. Por tanto, me alegré de que estuviera ahí. Me dio mi cena de patatas con leche, y una manta para dormir, que me tendió en el pasillo ante la puerta de la habitación de la Señora".

los castigos también se olfateaban en el aire y palpitaban muy adentro de sus ánimos.

Mary Prince vive inmersa en aleteos de pánico, más aún cuando descubre la infructuosa suerte de Hetty a pesar de todas las buenas labores que realiza. Aún no habían pasado unos cuantos minutos de haberse metido a la cama para dormir, cuando escucha ruidos en la habitación de su ama, quien pregunta a Hetty si terminó todos los deberes encomendados. Ante la negativa de Hetty, el marido baja de prisa las escaleras y la emprende a cintarazos contra ella. Mary Prince permanece quieta, paralizada de terror, escuchando en silencio los gritos, regaños y golpes que el amo propina a Hetty. A partir de esa experiencia sórdida es como si el suplicio personal hablara, expandiéndose por todo el ámbito de la casa, provocando una sonoridad temible que, por supuesto, aplasta el ánimo de Mary Prince.

Más allá del castigo crudo en sí, cabe preguntar ¿cuál es la importancia de todo este revuelo? Por un lado, me parece, está todo ese escenario aleccionador que podríamos llamar "fractalidad pedagógica del terror". Es un hecho que en esa casa donde Mary Prince presta servicio, tal y como ocurría en muchas fincas donde se explotaban esclavos, a los amos les interesaba hacer de los castigos una suerte de teatro aleccionante. Tal procedimiento era más efectivo que las amenazas verbales, pues los esclavizados, hundidos en noches pantanosas, escuchaban gritos de dolor que jamás olvidarían. Por experiencia, los amos sabían que golpes, gritos y amenazas quedaban grabados durante mucho tiempo en las memorias heridas de los esclavos. Eran otra clase de heridas, que tardaban años, tal vez toda la vida en cicatrizar. Quiero decir, Mary Prince de pronto se encuentra inmersa en un lugar donde se reproducen esquemas reiterativos y muy personales de castigos humillantes.

Por lo demás, mediante castigos repetidos los amos podían codificar sus tácticas del miedo. Sabemos que la inoculación de miedos pungentes era, desde el primer momento, un arma de sometimiento muy efectiva. Estamos en un momento en que los castigos solían ser predominantemente físicos, aunque, por supuesto, no es difícil suponer que en las relaciones cotidianas amos-esclavos zigzagueaban toda clase de

maltratos verbales y psicológicos. Pero dada la vía libre que existía para el maltrato de los cuerpos esclavizados, el castigo físico era utilizado como impronta básica de sujeción.

No extraña, entonces, que Mary Prince enfatice el apremio, la manera en que esa primera noche el amo literalmente "baja corriendo" las escaleras para emprenderla a cintarazos, mezclados con gritos, en contra de Hetty. No es una urgencia de tiempo, sino el método frenético marcado por la ira absoluta. Transcribo enseguida el pasaje en el que Mary Prince describe esa primera noche infausta de castigos que escucha en casa de sus nuevos amos:

> I got a sad fright, that night. I was just going to sleep, when I heard a noise in my mistress's room; and she presently called out to inquire if some work was finished that she had ordered Hetty to do. "No, Ma'am, not yet," was Hetty's answer from below. On hearing this, my master started up from his bed, and just as he was, in his shirt, ran down stairs with a long cow-skin in his hand. I heard immediately after, the cracking of the thong, and the house rang to the shrieks of poor Hetty, who kept crying out, "Oh, Massa! Massa! me dead. Massa! have mercy upon me--don't kill me outright."--This was a sad beginning for me. I sat up upon my blanket, trembling with terror, like a frightened hound, and thinking that my turn would come next. At length the house became still, and I forgot for a little while all my sorrows by falling fast asleep (7).[59]

[59] "Tuve un susto terrible esa noche. Estaba a punto de dormir, cuando escuché ruidos en el cuarto de mi ama. Ella preguntó a Hetty si había terminado un trabajo que le había ordenado. 'No, señora, todavía no', fue la respuesta de Hetty, desde abajo. Al escuchar esto, mi amo salió de su cama, y en camisa, corrió escaleras abajo con un cuero largo de vaca en su mano. Inmediatamente después escuché el crujido de los golpes. La casa se estremeció con los lamentos de la pobre Hetty, que seguía gritando: '¡Oh, Massa! ¡Massa! ¡Muerta! ¡Massa! Ten piedad de mí, no lo hagas. Mátame mejor'. Este fue un comienzo triste para mí. Me senté sobre mi manta, temblando de terror, como una sabuesa asustada, y pensando que mi turno vendría después. Por fin la casa se quedó quieta y olvidé por un rato todas mis penas al quedarme dormida".

Habría que notar, en esta escena, la estrecha relación, casi unívoca, entre castigo físico y exaltación verbal. Toda esa reverberación de gritos que escucha Mary Prince forma parte de un conjunto de prácticas ancestrales aplicadas como una vía para mantener vivo el espectáculo punitivo. No es un detalle menor si pensamos que precisamente a partir de las primeras décadas del siglo XIX tanto en Francia como en Inglaterra empezaban, poco a poco, a asentarse tendencias de castigos penitenciarios menos físicos, más discretos, intramuros, es decir, no tan expuestos al escrutinio público de la plaza (Foucault 2003).

No sucedió lo mismo con personas sujetas a esclavitud. Tengamos en cuenta la importancia que tuvo el espacio de *la finca interior* como una suerte de fortaleza inexpugnable, donde prevalecieron durante mucho tiempo los castigos físicos acompañados de exabruptos verbales como instrumentos primarios de control y sujeción. Es importante reiterar que esa prevalencia no eliminaba *de facto* las estrategias de maltrato, mucho más sutiles y silenciosas, muchas veces despojadas de la exaltación visible. Porque a diferencia del mundo penitencial urbano, en ciudades como París o Londres, los esclavos explotados en fincas coloniales aún padecían estragos de una cultura colonial empeñada en mantener viva la idea del cuerpo supliciado, marcado simbólicamente como un depósito del rencor racializado, acumulado durante siglos de dominio colonial.

Recordemos que la suspensión de castigos públicos se lleva a cabo en Inglaterra hasta 1837, sin embargo, entre esclavos, el amo aún conserva poderes de juez y verdugo. El supliciado puede ser objeto de compasión, incluso admiración, pero el peso del castigo estará todo el tiempo gravitando sobre sus hombros, pues si bien a los ojos de la luz pública el suplicio físico se ha transformado en una especie de teatro abominable, al interior de las fincas aún no se detienen los engranajes de la violencia vinculada al derecho de posesión y explotación directo de personas. Precisamente, uno de los privilegios que lograron mantener los amos, durante mucho tiempo, fue el castigo en secrecía, sin el deber de rendir cuentas.

Durante siglos, los castigos montados en plazas o calles abiertas sirvieron como escarmiento público, pero al mismo tiempo esa misma permisión entre el público facilitaba la posibilidad de que hubiera ojos

críticos que reprobaban los excesos de crueldad, la saña y la degradación pública. En cambio, al interior de las fincas, muchos esclavos quedaron atrapados a merced de castigos arbitrarios, sin escrutinios exteriores.

Los amos tenían toda clase de ventajas. En primer lugar, podían castigar sin juicio de por medio. Ellos sometían a su propio albedrío las decisiones punitivas, según fuera el caso, y además las adaptaban a la medida de sus voluntades. Por otro lado, quienes podían fungir como testigos acusatorios eran los mismos esclavos, o gente afín a los amos. De manera que la idea del castigo poco glorioso en la plaza pública, acá no tiene, ni por asomo, la misma resonancia. Las ejecuciones de castigos en fincas intramuros tenían la suficiente autonomía como para no ser sancionadas por la jurisprudencia oficial. Basta recordar que a lo largo y ancho de territorios de la Nueva España funcionó, hasta bien entrado el siglo XIX, la figura de cárcel particular. Los amos podían destinar cuartos a su arbitrio, donde mantenían prisioneros a esclavos o trabajadores libres, sin mayor revisión de los cabildos. Si en el suplicio público ya se estaban borrando los espectáculos de la horca, la picota y los azotes, en las fincas de amos aún prevalecía, bastante viva, la idea de acción violenta sobre cuerpos de esclavos. Había motivos administrativos y simbólicos para que esos cambios tuvieran lugar en el mundo penitenciario.

En los años en que se escribió *The History* ya empezaban a difundirse tácticas penitenciales de castigos alejados estrictamente de los cuerpos. Esa actitud punitiva abrió posibilidades para fortalecer otros ámbitos periféricos y externos a los propios cuerpos de los supliciados. De ahí la enorme importancia que empezaron a tener las nuevas tácticas de reclusión, trabajos forzados, multas, etc. Además, por doquier, en las cárceles europeas, se pregonaban ideales restaurativos. El reo ya no debía ser destruido, sino rehabilitado. En cambio, en los dominios de amos, al interior de fincas particulares los dueños de esclavos pudieron seguir manteniendo vivas numerosas prácticas crueles de dolor físico. De ese modo imponían y reforzaban controles férreos a partir de la imposición del miedo. Azotes, golpes, gritos. Se trataba de soltar a la fiera disuasiva, pues los castigos físicos diezmaban a los esclavos contra posibles connatos de rebelión colectiva. Pero a diferencia de las prisiones, en fincas de es-

clavos no hay personal atenuante contra la fuerza de castigos corporales, es decir, no hay médicos, psiquiatras, educadores. El amo no tiene pudor judicial porque no hay instituciones a su alrededor capaces de mantener a raya sus impulsos de hacer sufrir e imponer castigos saturados de dolor.

A principios del siglo XIX se hacía cada vez más claro que los Estados no deberían encarnizarse con el dolor de los otros, a pesar de que esos otros podrían haber sido probadamente delincuentes, sátrapas o asesinos. Cuánta diferencia, a decir de Foucault (2003, 10), de aquellos tiempos cuando a un condenado se le abría rápidamente el vientre a fin de darle tiempo para que él mismo viera cómo sus entrañas eran arrojadas al fuego. O bien del descoyuntamiento de un condenado separado en cuartos y luego esas partes quemadas hasta convertirlas en cenizas. De fondo, se trataba de producir un efecto múltiple de muertes acumuladas, esparcidas y memorizadas entre la población, como una especie de desiderátum pedagógico.

Esa saña de repetición punitiva casi hasta el infinito fue mantenida también por los amos de esclavos. No solo en el relato de Mary Prince aparecen escenas de castigos repetidos hasta la saciedad en una sola persona, otros relatos y memorias también dan cuenta del castigo repetido, escenificado una y otra vez como una máquina bien aceitada (Paton 2001). Hasta en los castigos se aplicaban ciertos principios de economía pedagógica. Lo que funcionaba bien para un esclavo, podía aplicarse a todos los demás.

Para los amos era muy rentable el hecho de que los esclavos vieran cada día, camino a los campos de cultivo, a cielo abierto, el mismo palo grasoso, ensangrentado, en el que habían sido supliciados docenas, o tal vez cientos de hombres y mujeres. Esa era otra manera de hacer que el castigo siempre fuera visible, pues incluso en ausencia el poder simbólico del palo, de la horca, o del cuarto de castigo estaba hablando todo el tiempo. Era el poder del signo ostensivo, aparentemente inmóvil pero demasiado vivo a nivel simbólico. No era extraño que el capataz, montado a caballo, en campos de algodón, tuviera siempre a la vista el látigo, no necesariamente para usarlo, sino para mostrarlo como instrumento de terror, siempre a la mano.

Se llegó a un punto en que el castigo hacia esclavos traspasaba las puertas de la intimidad personal, a tal grado que se convirtió también en secreto perturbador. Pensemos en los casos de abuso sexual como una forma de castigo por parte de los amos. Mary Prince, en *The History*, desliza la idea de que muchas veces los castigos adquirían formas sutiles de interacción cotidiana, es decir, no quedaban visibles del todo, porque incluso eran aplicados con ciertas precauciones. Por supuesto, en esa categoría de las infamias entran los maltratos psicológicos, como gestos amenazantes, miradas, silencios, etc., y sobre todo los abusos sexuales, que bien podían ocurrir al cobijo de la penumbra en cualquier granero solitario. Qué decir sobre todas esos castigos mínimos que servían para infligir dolores puntuales, puntillosos, siempre reiterados como avisos a mansalva de un poder despótico capaz de descender hasta las superficies más puntuales de la piel. Aquí entran, en orden aleatorio, cachetadas, manotazos, pellizcos, pescozones, etc., que, por cierto, fueron muy tardíos en desaparecer, hasta bien entrado el siglo XX, en escuelas infantiles. "My mistress was not contented with using the whip, but often pinched their cheeks and arms in the most cruel manner" (7).[60]

Mary Prince se refiere a dos niños esclavos constantemente pellizcados y abofeteados por su ama. Estas micro descargas de dolor, en el mundo de Mary Prince, estaban totalmente integradas a la vida en cautiverio. Formaban parte del arsenal cotidiano de tácticas de sufrimiento aleatorio contra cuerpos de esclavos. También pueden verse como asideros de fuerza o reacciones de los amos contra los derechos a castigar, cada vez más fiscalizados, a medida que fueron avanzando los procesos de abolición y de ciudadanización de los antiguos esclavos.

Pero todo ese proceso fue heterogéneo, plagado de múltiples desvíos, pactos y desencuentros, sobre todo porque, tal y como sucede en nuestros días, muchas afrentas cotidianas permanecían fuera de la vista pública, confinadas dentro de ámbitos privados. Además, los castigos invisibilizados también servían a los amos para minar el propio derecho

60 "Mi ama no se contentaba con usar el látigo; a menudo les pellizcaba las mejillas y los brazos de la manera más cruel".

de los esclavos sobre el albedrío de sus cuerpos. Un cuerpo castigado, manoseado, aunque sea a pellizcos mínimos, es también un cuerpo suprimido en muchos sentidos. Podría decirse, incluso, que muchos esclavos vivían bajo castigo perpetuo, porque no solo era la materialidad del bofetón o el correazo, sino los miedos flotantes, la inminencia de dolores insoportables que, tarde o temprano, habrían de cernirse sobre sus propios cuerpos. En muchos momentos del relato de Mary Prince se aprecia el terror ante la inminencia de azotes, gritos, bofetones, etc., cada vez que ella describe los castigos de los otros, el pánico en sus rostros, el miedo filtrado hasta los huesos, del que nadie podía escapar.

Impunidad del castigo

En un pasaje, por demás ilustrativo, Mary Prince narra la muerte de su amiga Hetty después de haber sido brutalmente azotada por el amo aun y cuando estaba embarazada. El motivo era nimio, como tantas veces: una vaca se soltó de la estaca que Hetty había encajado para sujetarla. Eso bastó para recibir un castigo brutal. El amo la desnudó, la ató a un árbol y la azotó con un látigo de cuero hasta que se hartó. Tuvo que ser llevada a su cama de urgencia. Prematuramente dio a luz, pero el bebé estaba muerto. Al parecer ella misma se desangró recostada sobre una estera de la cocina. Quisiera destacar el hecho de que en el discurso de Mary Prince aparece latente la idea de que Hetty, al final del día, murió de miedo, aplastada por una fuerza brutal que no necesariamente se cernía sobre su carne, sino sobre eso que en el siglo XVIII se denominaba de manera genérica "el alma de la víctima".

Otro factor de gran peso en la prevalencia del suplicio físico entre esclavos tuvo que ver, sin duda, con la lenta, tal vez demasiado lenta inmovilidad de los objetos de castigo. Equivocarse, mentir, desobedecer al amo siguieron siendo, durante siglos, motivos rápidos de castigo, sin modificaciones sustanciales. Yo le llamaría la constancia del abuso personal, mantenida intacta de un siglo a otro. Si revisamos a detalle cada episodio de castigo narrado por Mary Prince, indefectiblemente aparece

un voluntarismo psicótico, casi al borde del desquicio, por parte de sus amos. Sin decirlo explícitamente, Mary Prince delinea el perfil de sus primeros amos-esposos, como el de dos personas inmersas, hasta el delirio, en la más absoluta impunidad con la que daban rienda suelta a sus violentos impulsos. En el siglo XVIII, Louis de Jaucourt, colaborador en *L'Encyclopédie,* entendía el suplicio como un fenómeno inexplicable, debido a la desbordada imaginación de los hombres en lo tocante a barbarie y crueldad (en Foucault 2003, 32).

Y sin embargo, es un hecho que en el suplicio no solo interviene la imaginación, sino un sistema de aplicación emparejado a tácticas de sufrimiento expansivas, porque no se trata nada más de producir dolor en una parte del cuerpo, sino de generar resonancias psíquicas que van a dar a otros sufrimientos. Mary Prince sufre por las terribles resonancias de dolor que su organismo tiene que soportar. No puede evitar ver, escuchar, percibir, a punta de nervios, el dolor exacerbado de otros esclavizados. Por lo demás, el suplicio requiere un sistema técnico de aplicación cuantitativa. Tanto en el relato de Mary Prince como en otros de exesclavos, encontramos detalles puntuales respecto al número de azotes recibidos y a la intensidad de la duración. Muchas veces, casi como una tópica, Mary Prince dice cómo fue golpeada o azotada hasta que sus amos ya no podían más.

> I came trembling; she stripped and flogged meclong and severely with the cow-skin; as long as she had strength to use the lash, for she did not give over till she was quite tired (8).[61]

Es notable cómo ese cansancio del amo que castiga representa el culmen de un desprecio absoluto hacia el dolor de la víctima. Importa, sí, marcarla para siempre, convertir su espalda en un lienzo de cicatrices que finalmente serán signos imborrables que hablarán todo el tiempo del esclavo humillado, pero también del supremo poder que tenían los amos

[61] "Vine temblando. Ella me desnudó y me azotó con la correa de vaca durante mucho, mientras tenía fuerzas, porque no se rindió hasta que estuvo bastante cansada".

para implantar sus huellas en las memorias de muchos hombres. Se trata, por supuesto, de un procedimiento muy antiguo que ha tenido gran importancia en la tradición narrativa del mundo occidental. Deborah Kamen (2010) en un trabajo titulado "A Corpus of Inscriptions Representing Slave Marks in Antiquity" demuestra que ya en la tradición narrativa del mundo grecorromano antiguo las heridas *visibles* en los esclavizados se habían convertido en una figura tópica para hablar de sus desgracias.

El hecho de que Mary Prince reitere que solo cesaban los azotes o correazos hasta que el amo ya no podía más, reafirma ese afán de provocar dolor sin límite, como un flujo siniestro, paralelo, frente a las regulaciones jurídicas que trataban de someter el dolor de los sentenciados a reglas consensuadas. Para la época en que se publica *The History* ya eran comunes en las prisiones europeas los reglamentos que establecían correlaciones entre intensidad de los castigos y gravedad de los delitos. No era solo la voluntad de una persona (generalmente el agraviado) quien proclamaba el derecho de establecer tipo, modo, tiempo y severidad del castigo, sino grupos de magistrados que, en países como Francia e Inglaterra, trataban de llegar a acuerdos para reglamentar castigos que afectaban a personas sentenciadas por delitos. Cabe señalar, sin embargo, que el entramado jurídico que llegó a decidir sobre castigos hacia los reos pasó por un dilatado proceso de autoritarismo muy desventajoso para los sentenciados. Hasta finales del siglo XIX todavía era común en Inglaterra que muchos reos no tuvieran acceso al curso de sus procesos. En ocasiones no era fácil conocer las identidades de quienes denunciaban. A la gente de menos recursos se le asignaron abogados de oficio que solapaban triquiñuelas, cooptaciones, denuncias anónimas, etc. En muchas ocasiones el acusado estaba totalmente al margen del proceso y nada más era interrogado una sola vez antes de la sentencia. En algún punto un juez podía tener el derecho soberano de proclamar una sola verdad sobre la acusación a un sentenciado. Pero en el caso de los amos esclavistas, la autarquía punitiva podía ser todavía más radical. Para castigar a un esclavo, *de facto* podían prescindir de toda esa gramática argumental sobre las pruebas que en el mundo procesal se había desarrollado desde el siglo XVI. A los dueños de esclavos bien les podía valer una

sola prueba decretada por ellos mismos, o por cualquier otro testigo que denunciara en contra de un esclavo. Llevaban a la práctica una especie de aritmética punitiva ejercida bajo sus propias casuísticas. Reducían lo complejo del arte legal a un simplismo dogmático. Actuaban al fragor de un imperativo egocéntrico: Yo decido mi propia verdad, y la de ellos.

Si en el sistema legal es necesario dirimir verdades a partir de pesquisas y discusiones intensas entre especialistas, el amo solo requiere de una confesión, sin importar cómo se haya obtenido, para descargar la fuerza del látigo. Pero, como demuestra Mary Prince, la confesión consistía en otro ardid de los amos para fabricar delitos, mediante procedimientos secretos, o bien mediante caprichos personales. En varias ocasiones, Mary Prince describe accidentes provocados por descuidos de los propios amos. Sin embargo, en un instante, culpaban a cualquiera de los trabajadores, primero acusándolo verbalmente, después sometiéndolo a castigo físico.

> My master knew that this accident was his own fault, but he was so enraged that he seemed glad of an excuse to go on with his ill usage. I cannot remember how many licks he gave me then, but he beat me till I was unable to stand, and till he himself was weary (9) .[62]

En ocasiones, los esclavos incluso se culpaban a sí mismos con la esperanza de granjearse un poco de clemencia por parte de los amos. Por supuesto, el engranaje de la autoinculpación era el miedo. En un contexto de profunda desolación, sin protecciones legales mínimas, en que los esclavos se jugaban incluso la vida a cada momento, la autoinculpación podía suponer también una tablilla de salvación en medio del mar. En un pasaje, por demás significativo, Mary Prince narra cómo fue que el amo la pateó en la espalda, enfurecido porque una vaca se soltó de una estaca. El asunto se agravó porque la vaca, asustada por la furia del amo,

62 “Mi amo sabía que este accidente era culpa suya, pero estaba tan enfurecido que se notaba alegre de tener una buena excusa para seguir con su maltrato hacia mí. No puedo recordar cuántas patadas me dio, en ese momento, pero me golpeó hasta que no pude ponerme en pie y hasta que él mismo se cansó”.

tumbó un recipiente con leche. A pesar de que el amo vio que la culpa había sido de él, decidió golpear todavía más a Mary. Una vez pasada la golpiza, ella escapó a con su madre, quien vivía en otra finca. A pesar de la alegría que experimentó la madre por volver a ver a Mary, no se atrevió a recibirla, tenía miedo a una reacción furiosa de su propio amo. Así que la escondió en una pequeña caverna, cerca de la finca. Ahí la tuvo guarecida, llevándole comida durante un tiempo. Cuando el padre se enteró, decidió regresar a Mary con su amo.

Se produce entonces ese momento de autoinculpación defensiva, autoprotectora, casi instintiva. El padre intercambia unas palabras con el amo de Mary. Le pide disculpas por la conducta de su hija. Mary admite su culpa: "I said I was used as well as I deserved, and that I ought to be punished for running away"[63] (9). Este es el momento en que adquiere otro valor la confesión como verdad viva. Lo dramático es que en muy pocas ocasiones esas declaraciones de verdad favorecían a los esclavos, porque no eran confesiones contextualizadas en un ámbito de derechos. Al momento de ser proferidas como actos de habla, inmediatamente adquirían estatutos inquisitivos. El amo podía escuchar sin inmutarse. Sabía que al final del día las cosas obrarían a su favor. A pesar de las ambigüedades de los desvíos, del claro papel coercitivo, la inculpación de la esclava ingresaba de lleno al arsenal racional de pruebas esgrimido desde la lógica del poder dominante. "Confesó su culpa", podía proclamar en cualquier momento el amo. Si en el mundo de la justicia penal la confesión inculpatoria no necesariamente generaba condena inmediata, en el universo esclavo sí podía, según criterios del amo, adquirir valor de acto de habla cerrado, suficiente para supliciar a la víctima.

En la breve escena que acabo de mencionar, el padre de Mary juega un papel muy importante. Hace funciones de testigo, pero apelando a sus propias emociones trata de interceder a favor de su hija. Se disculpa, admite la falta, suplica benevolencia mediante argumentos emocionales cargados de angustia, en favor de su hija: "But the treatment she has re-

63 "Dije que me trataban tan bien como merecía, y que debería ser castigada por huir".

ceived is enough to break her heart. The sight of her wounds has nearly broke mine"[64] (9).

A pesar de las argucias coercitivas, el amo mantiene, en primer plano, la confesión autoinculpatoria. La acicatea porque le sirve como instrumento calculado de legitimidad. Si el esclavo se autoinculpa, una vez más emerge, aunque sea de la manera más tramposa, esa figura viscosa de autoridad abusiva, con la que un amo podía volver a cerrar su círculo hermético de castigos. Al verbalizar una supuesta culpa, Mary Prince vuelve a tomar un sitio en el ritual giratorio de los castigos corporales, como si ahí estuviera confinada su normalidad. Porque, tal y como se aprecia en el ejemplo anterior, ese acto de habla inculpatorio no funciona aislado; está jaloneado por el acto del padre. Es decir, se ha movilizado un escenario de supuesta aceptación voluntaria, lo cual nos remite a las tácticas más oscuras de las inculpaciones medievales.

El amo, por su parte, queda en una posición siempre ventajosa, pues la autoinculpación de Mary Prince le ahorra demostraciones y preguntas a posibles testigos. Poco importa para él si esa culpa asumida se ha logrado mediante presiones. No perdamos de vista la importancia de las coacciones subrepticias. El padre de Mary Prince sabe que su hija corre gran peligro al haberse fugado. Podía ser capturada en cualquier momento, remitida a la finca y castigada de manera atroz. En cambio, regresarla voluntariamente con el amo abría la posibilidad de granjearse una cierta compasión ablandadora de castigos. Además, ese regreso voluntario iba emparejado de otra pequeña ganancia para Mary Prince porque asumía el rol de colaboradora voluntaria, lo cual otra vez favorecía al amo, quien podía esgrimir un razonamiento vertical: si el esclavo se declara culpable por su propia voluntad, entonces los castigos impuestos son justos.

Declaración de culpa y sufrimiento están ligados. Por supuesto las penurias para una esclava como Mary Prince no terminaban, ni mucho menos, con la confesión. Al contrario, a partir de ese momento pesaba sobre ella el estigma de la sospecha. Un territorio siempre fangoso. Pri-

64 "Pero el trato que ha recibido es suficiente para romperle el corazón. Al ver sus heridas también se han abierto las mías".

maba la idea de que un esclavo jamás era inocente del todo. Y la sospecha, en cualquier momento, podía aparecer como el anverso de culpas. Lo que quiero decir es que una esclava como Mary Prince nunca alcanzaba la categoría de "inocente" en sentido pleno. Esa ranura siempre abierta, aunque fuera de manera limitada, le permitía al amo abrogarse el derecho de seguir castigando a la esclava. Si en algún momento consideraba que no había obtenido toda la verdad por una falta, no dudaba en volver a torturar para extraer verdades incompletas. El amo tenía el poder de jugar con la ambigüedad. Podía interpretar (y manipular) a su antojo los signos del dolor. Si el esclavo gimoteaba demasiado debía ser porque su falta estaba enraizada hasta el hueso. Si otro guardaba silencio ante los golpes era porque ocultaba información sospechosa. Si tal esclava se convulsionaba debía ser porque tenía tratos con el diablo. Las posibilidades eran variables, mutaban según estados de ánimo y circunstancias. Importa, en todo caso, ese rango abierto, flexible, nunca del todo claro, pero invariablemente a servicio de los amos, quienes dedicaban buena parte de su tiempo a buscar verdades manifiestas de falta. En este sentido, las mujeres esclavas fueron percibidas de manera semejante a herejes, prostitutas y leprosas porque representaban amenazas intercambiables que, según los amos, amagaban con subvertir el orden colonial (Cohen 2012, 19).

Labor como castigo

Ahora bien, la fractalidad del castigo no solo emergía a partir de una falta cometida, sino también cuando el esclavo experimentaba dolor y sufrimiento por el simple cumplimiento de sus labores. Cuando Mary Prince es enviada, también como castigo, a la isla Grand Turk, donde tiene que trabajar en tajos de sal, experimenta otra dimensión del sufrimiento, emparejado al castigo, pero sobre todo, al trabajo mismo. Tiene que soportar jornadas extenuantes todos los días, desde las cuatro de la mañana hasta las nueve de la noche, invariablemente de rodillas en el agua salada. La combinación de un sol flameante sobre su cabeza con el agua de mar le provocó terribles ampollas que, en al-

gunos casos, carcomían hasta el hueso: "which eat down in some cases to the very bone" (10).

Mary Prince no duda en advertir que el ardor provocado por las ampollas de la sal era un verdadero tormento. Más aún porque esas bubas no podían sanar. Los esclavos pasaban demasiadas horas con la piel expuesta al sol y remojada en el mar. Sin embargo, a ras de texto percibimos la presencia del tormento atragantado en las entrañas, sin la más mínima posibilidad de expresar reclamo alguno. A diferencia del azote, o el bofetón, acá no hay escenas de llanto, ni de súplica. Se trata de un suplicio soportado en silencio, compartido por otros esclavos que hacían también la misma labor de rastrillar sal. Quería destacar esta diferencia, no para establecer una especie de jerarquía del dolor, sino para advertir que la condición angustiosa de castigo impregnaba todo el tiempo la vida laboral de Mary Prince y en general la de los esclavos.

Basta seguir un poco la secuencia del relato para comprobar que las condiciones, muchas veces insoportables, de dolor físico continúan adheridas al cuerpo de Mary Prince, como una enorme sanguijuela imposible de arrancar. Si es la hora del sueño, Mary Prince nos dice cómo tenían que acostarse hacinados, apretados en barracones de lámina con divisorios semejantes a los que se destinaban para el ganado (Prince 2006, 10). Tenían que dormir sobre tablas fijadas en estacas, sin jergón alguno. Los domingos, día de descanso, como hacían otros esclavos, dedicaba buena parte del tiempo a subir al monte para cortar yerbajos y ramazones con los que envolvía las llagas de sus piernas. Como vemos, el sufrimiento físico bordea el cuerpo de Mary Prince todo el tiempo, día y noche, sin tregua, como un epicentro soberano, abarcador de toda su vitalidad.

Ahora bien, como ya se ha visto, el dolor del suplicio implica método, herramientas, recursos sometidos al flujo de disciplinas controladas. Mary Prince establece diferencias en este sentido. Su antiguo amo, el capitán John Ingham, la golpeaba personalmente, furioso, soltando espumarajos: "my former master used to beat me while raging and foaming with passion"[65]. Ya fueran azotes, correazos, o bofetones, él mismo

[65] "Mi antiguo maestro solía golpearme mientras echaba espumarajos de rabia".

asumía el rol de verdugo. En cambio, el amo de las salinas no aplicaba suplicio personalmente. Dice Mary que permanecía impávido, sin mover un solo músculo, mientras fumaba su pipa y daba órdenes para que otros capataces ejecutaran castigos bastante crueles. El amo prefería disfrutar de su espectáculo particular desde una cómoda impudicia.

Aquí emerge otra variante en el teatro de la crueldad. Ejercer castigos atroces equivalía a apretar un botón casi mágico. Dar una orden, soltar un grito, tal vez una simple mirada o un movimiento de manos; así eran los botones del terror entre amos y mayorales. No hacían falta arengas. Con los esclavos no se habla. Entre más económico y austero sea el gesto que ordena, mayor es la certeza del secreto.

Mientras tanto, en horas de labor, el esclavo soporta en silencio. Esa es la otra piedra odiosa que lo tritura por dentro. Hablar, expresar una opinión y sobre todo reclamar verbalmente una orden era muy peligroso. Un solo reclamo podía costar la vida. Por ello, a pesar de la terrible impotencia, tragarse palabras, rumiarlas, tal vez hablar a hurtadillas entre ellos mismos era una tablilla de salvación para mantener la vida a flote en medio de la desgracia (Gutiérrez 2020). Aunque todas esas maniobras verbales también podían ser extremadamente peligrosas. No hace falta mucha imaginación para inferir lo que podía ocurrir cuando un esclavo era delatado, sobre todo cuando al calor de las confianzas se tramaban fugas.

Silencio y castigo

Ahora bien, Mary Prince demuestra que en realidad los silencios sórdidos entre amo y esclavos constituían un habla feroz en relación con el orden imperante de terror. David Le Breton en su famoso ensayo *El silencio* (2001) concibe los silencios como sistemas relacionales con el mundo circundante de las personas. Sostiene, como premisa de base, que en realidad nunca hay silencios totales. Aun en los lugares más remotos, en los habitáculos más aislados, se percibe algún sonido exterior o interior, y lo importante es que esos silencios *hablan de otro modo.* Permanecer callado mientras se cargan piedras o se rastrilla sal en los

secaderos no tenía nada que ver con una cierta concentración reconfortante, ni mucho menos. Era una reacción natural al pavor recocido en el cuerpo; una manera de mantenerse en pie. Sabían que tras el mínimo error sobrevenían gritos, azotes, patadas. También, hacer labores en silencio les permitía a los esclavos ahorrar energía. Eran personas muy debilitadas. Según describe Mary Prince, nada más les permitían comer pequeñas raciones de maíz hervido. Vivían exhaustos, muchos de ellos al borde del desmayo por inanición. De manera que, todos esos miedos recocidos, mezclados con tristeza, pesadumbre y debilidad crónica, eran territorios propicios para que los esclavos vivieran amordazados.

Imposible intercambiar palabras con los amos. Desde el primer momento se les confiscaba el simple derecho de habla, más aún de opinión. En las primeras páginas de este largo ensayo hice alusión al derecho de parresía negado por los amos (Gutiérrez 2017). Y es que los tratantes esclavos sabían que todo diálogo entraña valoración expuesta del mundo, pero sobre todo, expresar una opinión supone la constatación de una cierta soberanía individual. El yo que habla también valora, cuestiona, pondera la realidad desde otra perspectiva distinta a la de otros. Todo eso a los amos debía parecerles un exceso incompatible con sus intereses. Poco importaba que los puntos de vista subalternos fueran exageradamente atenuados. Cualquier amo podría captar hasta en el tono de voz un desacuerdo, lo cual era suficiente para abalanzarse sobre su presa. A los esclavos no les quedaba más remedio que pertrecharse en corazas de silencios feroces.[66]

Para Mary Prince todos esos silencios obligados constituían pruebas de peligros inminentes. En su relato, ella también ha confiscado la voz de los amos. No les concede habla. Cualquier vestigio de discursividad en boca de tratantes, amos, o mayorales parece haber sido expulsado. Solo da cabida a expresiones injuriosas, amenazantes y prepotentes

66 En el mundo colonial era común que los amos trataran de reprimir a toda costa cualquier voz reclamante de los esclavos. En un documento de 1731, Antonia García, dueña de dos esclavas, expresa de manera tajante que "el venderlas es por haber dado en respondonas y no por otro defecto" (en *Testimonios de la esclavitud en la nueva Galicia,* 1985, 111).

que transmiten la perpetua hostilidad de los amos. De paso, tal maniobra le sirve para concentrar nuestra mirada en la crudeza de los castigos expuestos. Como si al narrar tratara de limpiar el obturador de suciedad, a fin de exponer con más nitidez la crueldad extrema que impregnaba sus vidas cotidianas. En cambio, al narrar con crudeza los castigos que padecieron esclavos cercanos a ella, como la tía Hetty, el viejo Daniel, los dos pequeños esclavos, el mulato Cyrus y el africano Jack, Mary Prince trata de expresar voces silenciadas de una comunidad. Considero que esa colectividad presente *en ausencia* es una parte fundamental en la subjetividad narrativa de Mary Prince. Veamos un ejemplo.

En un pasaje de *The History*, Mary Prince describe el caso de un esclavo llamado Daniel, quien a causa de una lesión de cadera no podía seguir el ritmo de sus compañeros en las faenas de sal. Por esa razón lo castigaban de la siguiente manera: descamisado lo tumbaban boca abajo; entonces lo azotaban con una vara hasta que las heridas de su piel quedaban expuestas en carne viva. No conforme con ese tormento, el verdugo pedía una cubeta con sal y la esparcía sobre la carne cruda. El pobre hombre se retorcía en el suelo como un gusano, dice Prince: "The man writhed on the ground like a worm". Todos escuchaban sus gritos de agonía. Prince agrega matices al terror. Dice que las heridas del esclavo nunca sanaban y que a menudo las veía llenas de gusanos. Estas escenas cargadas de extrema crueldad le sirven a Mary Prince para demostrar que los actos de castigo a plena luz del día, habían alcanzado niveles delirantes de venganza personal, cuyas resonancias también eran públicas porque, a través de esos castigos al aire libre, los amos desplegaban, ante los ojos de todos, una especie de fuerza infinita.

De manera que no se trataba de simples castigos disciplinares, sino de espectáculos del exceso montados a cielo abierto, mientras otros esclavos debían observar en silencio. Así los amos constataban cómo y hasta dónde era posible someter a los esclavos apoderándose de sus cuerpos marcados, vencidos, socavados. Mary Prince demuestra cómo los amos hacían de los castigos actos aterrorizantes dando rienda suelta a la crueldad física sin restricciones. Por supuesto, los amos también sabían que sus poderes tiránicos permanecían inscritos en las heridas,

transformadas, al paso del tiempo, en signos infamantes que no solo marcaban la piel, sino las memorias ultrajadas durante vidas enteras. Poco, casi nada, importaba la noción de justicia. Se trataba de exponer, en toda su crudeza, niveles absolutos de poder sin controles mínimos.

Castigo remarcado y paratextos

Es probable que las escenas de castigo hayan sido especialmente remarcadas por los editores. Hay que tener en cuenta que uno de los objetivos de Susanna Strickland y Thomas Pringle, transcriptora y editor de *The History of Mary Prince* (1831), era informar a los ingleses sobre las terribles condiciones de vida de los esclavos en Bermudas, y especialmente, sobre las terribles experiencias de dolor que padecían cada vez que eran castigados, como en el ejemplo del esclavo Daniel. Esta información es relevante porque nunca queda del todo claro si el foco centrado en los castigos físicos, repetidos uno tras otro, con detalles, que provocaban terribles heridas y padecimientos a los esclavos, fueron narrados así por Mary Prince, o estamos ante una suerte de intervención inducida por los editores a fin de enfatizar todo lo posible la violencia brutal de los amos. Estos datos son relevantes porque aún no se cierra la discusión respecto a considerar *The History* como resultado de una sola autora. No pretendo, ni mucho menos, zanjar la discusión, solamente quisiera resaltar que, sin poner en duda la veracidad de los hechos, el reiterado énfasis en los castigos brutales habría que verlo también desde una dinámica de denuncia política, dirigida a sectores conservadores, contrarios al movimiento antiesclavista en Inglaterra. Esa es una razón por la que se ha insistido en que la voz de Mary Prince está presente y ausente a la vez (Todorova 2001).[67]

67 Se han esgrimido numerosos argumentos entre quienes sostienen que Mary Prince es la autora proponderante del texto y quienes sostienen que en realidad las voces más dominantes son las de Susanna Strickland y Thomas Pringle. Uno de esos argumentos tiene que ver con la aparición esporádica de términos en creole caribeño. Para Sandra Pouchet (1992), el creole presente en el texto es evidencia de que la voz

De hecho, en mi opinión, la fractalidad del castigo presente en *The History* no debería desligarse del objetivo central de los editores cuando se plantearon "diseñar" un relato muy persuasivo como propaganda antiesclavista en un contexto londinense permeado por antiesclavistas que pregonaban el lema "No slave can exist within the shores of Great Britain"[68] (Rauwerda 2001, 39) y por amplios sectores de la sociedad que aún mantenían profunda ignorancia respecto a las condiciones miserables en que vivían los esclavos de territorios colonizados por el Imperio británico, como Barbados, Trinidad y Tobago y la Guyana Británica. De ahí la enorme importancia de los paratextos agregados a las ediciones del libro. Tanto el prefacio como los materiales complementarios, las notas al pie, un suplemento y un apéndice con la "Narrative of Louis Asa-Asa, a Captured African" contienen información antiesclavista que impregna todo el relato de Mary Prince (Allen 2012).

Las escenas de castigo en *The History,* además de mostrar en toda su crudeza la insoportable vida a la que fue sometida como esclava Mary Prince, también cumplen funciones de complementación política, junto a los paratextos.[69] Hay una suerte de doble aspiración de verdad gravitando alrededor de los castigos en el relato de Mary Prince: la de su propia voz y la voz del narrador blanco (Banner 2013).

Esa suerte de complementación simbólica, entre los castigos expuestos al interior del relato y las informaciones de orden político en prefacios y notas al pie, no fue exclusiva de *The History*, era una práctica recurrente de los editores, a fin de asegurar credibilidad al relato, y también una vía de acceso a las estructuras narrativas más aceptadas por los lectores blancos. Es el caso, por ejemplo, de *Narrative of the Life of Frederick Douglass* (1845) con las adiciones paratextuales incorporadas por

de Prince ha sido preservada por la editorial de Pringle. En cambio, Nicole Aljoe (2007) sostiene que en realidad el creole emerge a pesar de la edición de Pringle.

68 "Ningún esclavo puede existir dentro de las costas de Gran Bretaña".

69 Tal y como sucedía en Estados Unidos cuando empezaron a surgir los primeros relatos escritos por exesclavos, también en Inglaterra los lectores blancos desconfiaban. Impregnados de prejuicios raciales, se mantenían reacios a conceder crédito a lo narrado por una mujer negra que había sido esclavizada en tierras lejanas de la metrópoli.

Willliam Lloyd Garrison y Wendell Phillips. El carácter político de los paratextos parecía tan evidente ya en la época de las primeras ediciones de *The History*, que Thomas Pringle fue acusado por James McQueen de "armar" un libro absolutamente contrario a los intereses del Imperio británico (Allen 2012, 512). Pero además, también Pringle ha sido criticado, en su afán de "dar forma" al texto con intervenciones suyas, de mutilar, colonizar y obstruir la propia voz narrativa de Prince.

También se ha dicho que las repeticiones con escenas de castigo hacia otros esclavos, o hacia ella misma, hacen del libro de Mary Prince un texto menos personal y mucho más colectivo; menos sobre ella misma y más sobre la esclavitud.[70] Creo que ambas perspectivas son complementarias. Ese yo narrativo de Mary Prince no puede ser una simple mampara ornamental. Más justo me parece concebirlo como una mediación entrópica de sus propias experiencias personales. Al mismo tiempo, la voz de Prince hace las veces de cauda expansiva, zigzaguea entre otras voces de su entorno. ¿Acaso no ocurre lo mismo en cualquier relato personal? Cada experiencia narrada desde un yo, se nutre de punciones personales impregnadas de desgarros colectivos. El *yo* narrativo nunca se materializa aislado del mundo, despliega sentidos en contacto perpetuo con otras voces.

De cualquier manera, el caso de Mary Prince merece consideración aparte, pues como ya se ha visto, se trata de un relato organizado en colaboración, es decir, transcrito, ordenado, mediado y finalmente publicado por editores blancos antiesclavistas. Al parecer no hay manera de saber con precisión cuáles fueron los contenidos, a nivel enunciativo, removidos por Pringle y Strickland. Sin embargo, para Jessica Allen (2012) hay indicios de omisiones textuales, o "intervenciones" en partes que los editores debieron considerar como repeticiones innecesarias, o como huellas de un supuesto primitivismo narrativo.[71] Y sin embargo,

70 Susan Shepered (1985) sostiene que la utilización de estructuras de repetición es común entre hablantes de creoles caribeños, sobre todo en realtos orales. Es un recurso utilizado para intensificar escenas de dolor, angustia o humor.

71 Jessica Allen (2012) hace notar en su artículo "Pringle's Pruning of Prince: The History of Mary Prince and the Question of Repetition" que las huellas de repetición en

paradójicamente, Pringle también incurre en repeticiones, solo que él se empeña en mostrarlas como estrategias figurativas de progreso. En su prefacio repite constantemente sus empeños para demostrar que básicamente no hubo alteraciones en el relato de Mary Prince y también repite argumentos antiesclavistas, a fin de apuntalar dimensiones ideológicas de propaganda. Tampoco hay manera de saber hasta dónde esas intervenciones afectaron específicamente las descripciones de los castigos narrados por Prince. Pese a todo, habría que tener cuidado al conceder demasiado peso a las intervenciones de Thomas Pringle, para no despojar de fuerza a la voz de Mary Prince. Si bien los editores blancos se valían de sus propias herramientas para conceder sentido a personas colonizadas, también es verdad que no podían manipular y apropiarse totalmente de esas voces (Todorova 2001). A pesar de intervenciones editoriales, el relato de Mary Prince nos ha llegado como una voz poderosa que revela el sufrimiento y los padecimientos tanto de ella como de otras muchas mujeres que sufrieron en carne viva los terrores de la esclavitud.

el creole caribeño no se limitan exclusivamente al uso de vocablos enfáticos de dolor, angustia, o comicidad. Van mucho más allá: desde la repetición tonal en los cantos esclavos, hasta la repetición de figuras corporales en danzas colectivas.

Capítulo 3. Juan Francisco Manzano. Escritura bajo riesgo

A diferencia de Estados Unidos, en territorios de América Latina nunca se desarrolló, entre personas que fueron esclavizadas, una narrativa extensa y personalizada, a manera de relatos testimoniales, escritos desde un *yo* enunciativo.[72] Ese enorme hueco testimonial sigue siendo sorprendente si tenemos en cuenta que entre 1501 y 1866 fueron secuestrados y embarcados al menos 12.5 millones de africanos para ser explotados como esclavos en distintos territorios de América (Rodrigo 2018). A fin de controlar la autonomía intelectual de los esclavos, lectura y escritura fueron dos actividades férreamente controladas bajo marcaje institucional. Tanto la Colonia española como la portuguesa básicamente sólo permitieron fijar voces de esclavos en documentos jurídicos de compraventa o de demandas a través de la mediatización del escribano. El único exesclavo que logró sortear indecibles obstáculos para escribir un relato autobiográfico en castellano fue el cubano Juan Francisco Manzano (1797-1854). Hacia 1835, por encargo de literatos e intelectuales nacionalistas, auspiciados por Domingo Del Monte, Juan Francisco Manzano logra escribir su autobiografía, centrada en sus inicios como poeta y también en las experiencias degradantes y crueles que

72 Al principio de este ensayo introduje los puntos de vista de Michael Seuske respecto a la importancia de abrir la mirada hacia aspectos circundantes a la vida cultural de los esclavizados, lo cual también formaría parte de una gran narrativa patrimonial. Sin embargo, en este momento me refiero solo a un tipo de texto en particular: los relatos testimoniales.

vivió como esclavo, desde su primera infancia hasta el momento en que decide escapar del cautiverio.[73]

A la fecha no hay indicios claros sobre el paradero de la segunda parte. Con la documentación disponible resulta difícil, cuando no imposible, determinar con precisión qué ocurrió con esa segunda parte. Sin embargo, a la luz de las indagaciones actuales sobre el contexto y la vida de Manzano, resulta poco satisfactorio dar por hecho, como se apunta en el previo, que el esclavo no escribió una segunda parte porque, al obtener su libertad, simplemente "perdió sus dotes de poeta" (Manzano 2015, 80).[74] En realidad, Manzano siguió escribiendo después de haber obtenido su libertad, en 1836. Publicó su obra de teatro *Zafira* en 1842 y continuó escribiendo poemas hasta 1843, un año antes de ser aprehendido, víctima de una falsa acusación, durante los días de represión en la Conspiración de la Escalera. Una vez purgada su reclusión no volvió a escribir.

En realidad, a Manzano lo silenciaron los mismos sacarócratas delmontinos que en algún momento lo protegieron interesadamente. Una vez que obtuvieron de él un relato testimonial provechoso a sus intereses, dejó de serles útil. Incluso, la traducción al inglés en 1840 de Richard Madden, bajo el título *Early Life of the Negro Poet Written by*

73 La *Autobiografía* de Manzano termina precisamente con su inminente huida, al parecer ocurrida en 1817. Un dato muy relevante es que al final el propio Manzano anuncia una segunda parte. Se ha especulado mucho sobre el paradero de esa continuación. Un sector de especialistas sostiene que Manzano nunca escribió una segunda parte. Esa ha sido la versión, un tanto "oficial", que aparece en el breve proemio del manuscrito: "No sólo no se escribió la segunda parte de la biografía que se ofrece en la primera, sino con su libertad perdió Manzano sus dotes de poeta". Sin embargo, Alex Castro (2015, 80), en la edición que preparó para la editorial Matanzas, desmiente esa aseveración. Asegura que, en realidad, un miembro de la tertulia delmontina extravió la segunda parte, probablemente de manera intencional. A decir de Castro, lo más factible es que en esa segunda parte hubiera demasiada exposición de maltratos y castigos crueles por parte de sus amos blancos, afines al grupo delmontino.

74 Todas las referencias a la *Autobiografía* estarán basadas en la edición de Matanzas preparada por Alex Castro. Por tanto, cada vez que sea relevante incluir alguna cita del manuscrito de Manzano solo anotaré la página, pues invariablemente será citado desde la misma edición.

Himself, fue reacomodada para satisfacer las necesidades políticas de los antiesclavistas de la época. Al cónsul inglés no le interesaban estrictamente los sufrimientos personales de Manzano, solo aquello que lo volvía común a los esclavizados y también aquello que podía ser utilizado como denuncia pública contra la trata de esclavos. Al interior de Cuba las actitudes no eran tan distintas. La mayoría de blancos que secundaron su *Autobiografía* desconocieron a Manzano y se esfumaron de su lado en cuanto empezaron las represiones por la Conspiración de la Escalera. Ese año de 1844, Manzano estuvo en tanto peligro que, a decir de Martha Silvia Escalona (2005, 304), si no lo fusilaron fue gracias a sus vínculos con Del Monte.

El silenciamiento de Manzano puede leerse como el cerrojo de un proyecto poético-narrativo atenazado por el ojo avizor, vigilante y represivo del racialismo colonial, omnipresente a cada palmo en la vida cotidiana de los esclavos. Desde muy temprano advirtió que la literatura, como ejercicio intelectual, inquietaba y molestaba tanto a las autoridades como a las élites coloniales. Los mismos sacarócratas vinculados al cenáculo delmontino, conformado por españoles y criollos, mantenían viva una visión del mundo basada en jerarquías racialistas que les impedían concebir la libre existencia de intelectuales negros. Si bien Manzano pudo escribir su *Autobiografía* por encargo del grupo delmontino, en realidad nunca se le permitió hablar, discurrir, dialogar como artista, no se diga como intelectual crítico de la esclavitud. Su escritura estuvo sometida todo el tiempo a severa vigilancia. Dicho de otro modo, se vio obligado a escribir bajo riesgo. Si a los ojos de amos, mayorales y potentados del azúcar la simple condición de esclavo ya generaba sospechas, más chocante y peligroso les parecía la condición de un esclavo letrado. Recordemos que Plácido, otro poeta afrocubano, bastante conocido, murió fusilado, bajo múltiples acusaciones, especialmente la de encabezar una supuesta sublevación de esclavos para liberarse de las autoridades coloniales en Cuba.

Podría decirse que, a pesar de los riesgos y peligros, Manzano fue un esclavizado favorecido por ciertos privilegios, rarísimos entre esclavos, pero que a la postre fueron decisivos en su formación como

escritor: “Cumplia yo ya seis años cuando pr. Demasiado vivo mas qe. Todos, se me envió a la escuela en casa de mi madrina de bautismo trinidad de Zayas” (83). Fue así como recibió el germen de un aprendizaje prácticamente imposible para cualquier otro esclavo. Sin embargo, tal y como sucede con muchos pasajes relevantes asentados a lo largo de su *Autobiografía,* Manzano tampoco ofrece mayores detalles sobre la idea de “ir a la escuela”.

En general, su escritura no es la de un autor que tiene libertad para explayarse narrativamente. No desea desvelar sentidos ocultos, ni discurrir con exhaustividad en torno a un asunto hasta explorarlo a profundidad. Manzano escribe pasajes de su vida compactados, casi de manera hermética, mediante alusiones, huecos, desvíos y cambios abruptos que le ayudan a contenerse para no abrir demasiado las carnes pestilentes del despotismo esclavista. ¿Cuánto escribir? ¿Cuánto callar? ¿Hasta dónde incidir en las denuncias soterradas? Esas y muchas otras preguntas revolotean alrededor de la *Autobiografía.* De cualquier manera, sabemos que la cercanía y el contacto, casi materno, que mantuvo con su primera ama,[75] Beatriz de Jústiz y Zayas (Marquesa de Jústiz de Santa Ana), fue decisivo con relación a su proceso de apego, casi obsesivo, hacia la versificación oral y más tarde hacia la escritura. Tengamos en cuenta que la Marquesa fue la primera poetisa de Cuba. Aunque no se sabe gran cosa de su vida, es muy probable que en la casona habanera donde vivió se concitaran tertulias literarias.[76]

En ese ambiente, Manzano debió escuchar a distintos declamadores que le causaron gran impresión. Podía tal vez acercarse, merodear, escu-

75 “y dicen qe mas estaba en sus brasos qe, en los de mi madre qe con todos los títulos de una criada de manos y media criandera [...] cresi al lado de mi señora sin separarme de ella mas qe. pa. dormir, pues ni al campo viajaba sin llevarme en la bolante” (82). Ese apego de la marquesa hacia Manzano nos remite, como muchas veces en la *Autobiografía*, al afán del autor por mostrar el papel protector de la marquesa, lo cual subraya unas condiciones de crianza excepcional en comparación con la generalidad de esclavos en Cuba.

76 Como reacción a la toma de La Habana por los ingleses, escribió un “Memorial” dirigido a Carlos III y también la “Dolorosa y métrica expresión por el sitio y entrega de la Habana, dirigida al Católico Monarca Carlos III”.

char sin ser perturbado, mientras interiorizaba la idea de superioridad blanca. Pero además fue llevado a paseos, teatros, tertulias y romerías (87). Sabemos que tanto sus padres como él mismo formaban parte de una cierta élite entre esclavizados. En distintos pasajes iniciales de la *Autobiografía* se aprecia cómo el pequeño Manzano era vestido, en días de gala, con ropas elegantes y además quienes lo rodeaban hacían lo posible para "qe no me rosase con los otros negritos" (87). Hacia los doce años seguía siendo tratado como un niño blanco, entre criadas que lo vestían precisamente de blanco, con listones, pantalones borloneados y trajes de librea (86). Es decir, el mismo Manzano se esfuerza por demostrar que durante sus primeros años fue un esclavo que recibía tratos especiales y, sobre todo, que estaba alejado de la vida en los cañaverales, bastante común entre la mayoría de esclavos de su edad.

Podría decirse entonces que, a partir de una posición privilegiada socialmente, Manzano logra un cierto acceso de excepción hacia la verbalización poética, cuyas resonancias sonoras se le volvieron adictivas porque le revelaban otros mundos derivados del azar, del cálculo, de la belleza. Qué extraño y fascinante debió ser para el joven Manzano ese lenguaje como para no deshacerse de él a pesar de reprimendas y peligros al acecho, porque lo más probable, dado el contexto represivo de la época, es que desde muy temprano hubiera advertido los riesgos de la versificación, aunque fueran simples versos idílicos. Después de todo, por ahí se filtraba la posibilidad de dar salida a una voz propia dotada de emoción, intuición, pensamiento no dirigido. Todo indica que al principio esos impulsos se fraguaban de manera atropellada, mediante actos mnemotécnicos desmesurados que, al mismo tiempo, le servían de coraza y palestra efímera.

Manzano afirma que a los diez años ya era capaz de recordar "los mas largos sermones de Frai Luis de Granada" (83) frente a un numeroso concurso de personas que visitaban la casa donde vivía. Seguramente, al niño prodigio, exhibido como extravagancia para diversión de contertulios, le satisfacían los halagos de la gente que lo rodeaba. Pero también es probable que desde muy temprano ese mismo niño hubiera experimentado en carne viva la fuerza del ejercicio poético como una actividad

liberadora. Resulta difícil aceptar la idea de que al paso de los años el joven versificador se hubiera limitado a la simple repetición de décimas arrojadas al vacío, como meras letanías repetidas mecánicamente. En *El arco y la lira* (1972), Octavio Paz concibe la idea de que incluso la repetición precisa de textos poéticos y sagrados ha sido utilizada como fórmula para reengendrar el mundo y también para intentar apoderarse de sus secretos, como si lo memorizado fuera un objeto mágico susceptible de trastocar la realidad.

Aprender a escribir bajo riesgo

Ahora bien, Manzano trata de atenuar las consecuencias de sus habilidades retentivas. Insiste, de maneras distintas, en el hecho de haberse limitado a memorizar, a imitar sin emprender análisis del lenguaje, pero es probable que esas aclaraciones atenuantes hayan sido suscritas bajo impulsos de miedo. Necesitaba protegerse, ahuyentar cualquier sospecha de autonomía o de rebeldía cognitiva. Sus opresores sabían que la inconformidad crece mediante el ejercicio crítico del lenguaje. Nietzsche (1985) proclamaba que las críticas a los valores establecidos inician cuando alguien se enfrenta a las palabras, y Manzano lo hace mediante fórmulas ritualizadas.

Al repetir en público versos, loas y entremeses de Fray Luis de Granada, transforma las palabras en objetos mágicos dignos de aprecio entre gentes afines al poder colonial. El pequeño Manzano les ofrecía un espectáculo singular que aunaba memoria, precisión y preservación de un lenguaje poético religioso, conveniente al régimen colonial. Pero al mismo tiempo esas demostraciones debían despertar ciertos recelos, porque aun bajo el tamiz de la simple repetición los adultos a su alrededor percibían que en ese niño se estaban deslizando flujos de autonomía racional, es decir, el pequeño Manzano estaba escalando peldaños en la crítica del lenguaje.

Podríamos conjeturar que la insistencia de Manzano por subrayar que solo se limitaba a repetir palabras se parece más bien a un velo pro-

tector. Probablemente le parecía arriesgado insinuar que un esclavo de corta edad ya era capaz de reflexionar sobre el significado de las palabras y por tanto de adentrarse a otra lógica de cuestionamiento, distinta a lo que se esperaba de un esclavo. Quien reflexiona sobre el lenguaje también reflexiona sobre sí mismo y sobre sus actos. Además pone en tela de juicio ciertos fundamentos de su entorno. Para Nietzsche, el cuestionamiento de valores establecidos se asienta cuando surgen preguntas sobre el significado de las palabras. Manzano insiste varias veces en que solo se dedicaba a "remedar" versos, como si fuera una actividad un tanto mecánica. ¿Hasta dónde pudo haber sido estrictamente cierto? Tal vez nunca lo sabremos porque la *Autobiografía* está plagada de huecos, desvíos, cortes.

Precisamente Alex Castro (84), coordinador de la edición de Matanzas, subraya dos aspectos importantes al respecto. Primero, Manzano escribió su autobiografía calibrando, lo mejor que pudo, el peso de sus palabras, es decir, trató de escribir sin hacer acusaciones demasiado específicas, para no ponerse en riesgo. Tengamos en cuenta que mientras escribía la *Autobiografía,* su segunda ama, quien más lo maltrató, aún estaba viva. Segundo: con su escritura no pretendía establecer un sistema de reflexiones explicativas sobre el sentido de los sucesos narrados por él mismo. La gran finalidad de su autobiografía era mostrar injusticias del sistema esclavista, para poder tener una vida en libertad. En ese sentido podría decirse que Manzano desplegó un discurso negociado ante las élites. Necesitaba mostrar abusos del sistema sin molestar a sus protectores delmontinos. De ahí su relación ambivalente con el lenguaje. Se sentía atraído por las palabras y al mismo tiempo les temía, pues sabía que al emprender cualquier proyecto que involucrara al lenguaje, más allá de una herramienta comunicativa para satisfacer necesidades ordinarias, él mismo podría colocarse en una situación muy riesgosa.

Esos peligros latentes, siempre al acecho, se manifiestan desde el primer momento en que da a entender que ya desde niño tenía deseos de escribir: "Cuando yo tenía dose años abia compuesto muchas decimas de memorias causa pr. qe. Mis padrinos no querían qe. Aprendiese a escribir" (87). Aquí aparece ya demarcada la memoria como refugio

compensatorio ante los peligros que entrañaba el proceso de aprender a escribir. Conviene subrayar que las autoridades coloniales veían fantasmas amenazantes en cualquier intento de escritura por parte de esclavos. Esa era la ruta más corta para mantener amordazadas a miles de personas hambrientas, heridas, urgidas de una cierta dignificación humana.

Prohibirles a los esclavizados cualquier intento por aprender a escribir era otra manera de aislarlos ante el mundo y también de impedirles acceso a cualquier clase de información escrita, con todo lo que ello implicaba. No se trataba de un analfabetismo circunstancial, sino de un verdadero sistema de mordazas intelectuales impuestas sistemáticamente a fin de silenciar a todos los esclavos. Claro está que esas dos grandes prohibiciones se sumaban a muchas otras que debían acatar los esclavos a lo largo de sus vidas. Esa cadena de impedimentos ayuda también a acercarnos a la mentalidad de quienes acicateaban prohibiciones. Al impedirles cualquier aprendizaje de primeras letras, dueños de esclavos aseguraban el control de percepciones rígidas y estandarizadas en torno a ellos. Podían tildarlos con facilidad de ignorantes, holgazanes, lascivos y sobre todo peligrosos, para usarlos como chivos expiatorios para concentrar en ellos las peores degradaciones sociales. Por supuesto, se trataba de estigmas levantados a entera conveniencia de gente blanca. Sobre todo el estigma de ignorancia era de lo más injusto. Los amos blancos primero hacían todo lo posible para impedir sistemáticamente que los esclavos se letraran y después los acusaban de ignorantes. De ese modo, las degradaciones, supuestamente intrínsecas a la condición de *negro esclavo*, fueron conformándose a lo largo de los siglos y en distintas vertientes. Fernando Ortiz en su *Glosario de afronegrismos* (1990) describe las reiteradas observaciones de españoles, por ejemplo, sobre la lascivia de los negros manifiesta en sus bailes "contoneantes". También Gonzalo Aguirre Beltrán (1989, 285) describe cómo, durante siglos, se expandieron toda clase de miedos colectivos sobre los peligros acechantes de negros cimarrones,

> [...] ferozmente combatidos porque desafiaban el orden colonial; eran un mal ejemplo porque asaltaban en los caminos, en las ventas y en las

rancherías mal defendidas. No solo vivían del robo, sino de la agricultura: fundan sus reales y siembran sus milpas en tierras violentamente usurpadas a las haciendas esclavistas.

Las prohibiciones contra el aprendizaje fueron decisivas para sostener al esclavo como figura depositaria de aberraciones inventadas y proclamadas a los cuatro vientos, en beneficio de los blancos. Tengamos en cuenta que los negros estaban considerados como el eslabón más bajo dentro del sistema étnico racial impuesto por las élites coloniales. Era la "casta infame por su sangre" (Aguirre 1989, 154). Por su parte, los españoles se consideraban a sí mismos *gente de razón,* por ser blancos, europeos y cristianos.[77]

En una sociedad decimonónica tan racializada era muy común que los negros fueran estigmatizados mediante duros adjetivos: *viles, traidores, ociosos, borrachos, díscolos, lascivos,* etc., utilizados a manera de corazas simbólicas que justificaban numerosas prácticas de menosprecio, represión y castigo. En efecto, los prejuicios envilecedores servían de gran pretexto a los colonos blancos para sojuzgar al esclavo africano a fin de "corregirlo de vicios" (Crespo 1995, 78).[78] De esa ma-

77 Los obstáculos que sufrieron los negros esclavizados para aprender a leer y escribir se extendían a lo largo y ancho del continente americano. En la parte dedicada a describir la importancia del *yo* narrativo, destaqué el momento en el que Frederick Douglass narra el momento en que su amo de Baltimore alecciona a su hermana después de descubrir que ella trataba de enseñar a leer al pequeño Frederick. Vuelvo a reproducir ese pasaje, dada su importancia respecto a los temores emponzoñados hacia el aprendizaje de los esclavos: "'Si le das a un negro la mano, te cogerá todo el brazo. Un negro no tiene que saber nada más que obedecer a su amo, que para eso está. Hasta el mejor negro del mundo se puede echar a perder si se le instruye'. 'Así que' dijo 'si enseñas a leer a este negro (refiriéndose a mí) no podrás después conservarlo. Quedará para siempre incapacitado como esclavo. Se volverá incontrolable al momento y dejará de tener ningún valor para su amo. En cuanto a él mismo, no le hará ningún bien, sino muchísimo daño. Le convertirá en alguien descontento e infeliz'" (Douglass 2010, cap. VI, 4-5).

78 Los esclavos africanos no podían defenderse gran cosa respecto de todos esos estigmas envilecedores. Al prohibirles enseñanza letrada se limitaban enormemente sus accesos a medios escritos para dar a conocer sus experiencias ante la vida. Ma-

nera, los blancos reforzaban sus posiciones de privilegio y, además, podían acentuar la idea de que a los negros solo se les debería permitir el uso de sus fuerzas físicas para trabajos extractivos, y por el contrario, se les tendría que prohibir, a cualquier precio, manifestarse contra sus condiciones de esclavitud.

Aguirre Beltrán (1989, 186) considera que todas esas actitudes despectivas, degradantes y hostiles hacia los negros formaban parte de percepciones muy extendidas en Occidente, a tal grado que, prácticamente en cualquier lugar donde hubiera relaciones esclavistas, se volvió lugar común considerar a los negros como los seres "más rastreros, pérfidos e inmorales de la humanidad". Tales menosprecios nunca fueron espontáneos; se decantaron durante siglos de cultura colonial. De ahí el complejo desarrollo de percepciones jerarquizadas en el tablero de las distinciones degenerativas, es decir, se consideraba que había grupos de negros más viles que otros.

En efecto, el conjunto de percepciones negativas sobre los comportamientos de los negros esclavos era muy variado y heterogéneo, ya que abarcaba rangos de espectros sobre cualidades físicas, emocionales y de comportamiento laboral. Muchos capitanes negreros se preciaban de saber distinguir comportamientos de negros según su *nación*.[79] Re-

hommah Gardo Baquaqua, el único esclavo en Brasil que logra escribir un libro de memoria, denuncia todo ese raudal de prejuicios absolutamente falsos contra los negros esclavos :"Algumas pessoas supõem que o africano não possui nenhum dos sentimentos mais sublimes da humanidade dentro do seu peito, e que o leite da bondade humana não corre através da sua constituição; isto é um erro, um erro da pior espécie: os sentimentos que animaram toda a raça humana, vivem dentro das criaturas negras da zona tórrida, tanto quanto nos habitantes das zonas temperada e fría as mesmas afeições maternais e paternais estão lá, as mesmas esperanças e temores, aflições e alegrias, na verdade tudo está ali como no resto da humanidade; a única diferença está na sua cor" (2001, 63).

79 Transcribo enseguida las observaciones acotadas por Aguirre Beltrán (1989, 186) a propósito de distinciones cualitativas de negros, apuntadas por Labat: "que los negros *Minas* no eran propios para el trabajo de tierra, siéndolo en cambio para el servicio doméstico y para los oficios, pero grandes ladrones; que los *Ararà* eran buenas gentes, dóciles y aficionados a sus amos, aceptaban de buena gana la esclavitud pues habían nacido con ella; que los *Fon* eran malos esclavos, fáciles de caer en estados

comiendo al lector consultar el compendio de opiniones reunidas por Aguirre Beltrán en el libro *La población negra de México* (1989). Su propósito era demostrar que los prejuicios negativos hacia negros esclavos tuvieron fuerte arraigo a lo largo y ancho de las colonias europeas asentadas en el Nuevo Mundo. Cabe señalar que una parte importante de menosprecios quedaron asentados en documentos de compraventa. Muchas veces los dueños de esclavos asentaban advertencias o recomendaciones negativas sobre las *piezas* que estaban a punto de vender, a fin de evitarse reclamos posteriores.

Todo ese cúmulo de percepciones negativas reforzaba aun más la condición subalterna de los esclavos. Cualquier intento de acceso social solo era posible mediante elementos residuales ferozmente vigilados por los amos blancos. Precisamente, la lectura y la escritura eran dos actividades requisadas bajo marcaje institucional. No es casual que tanto la Colonia española como la portuguesa solo hayan permitido fijar voces de esclavos en documentos jurídicos de compraventa o de demandas a través la mediatización del escribano. Entonces, el esclavizado fue, en términos generales, una figura representada mediante otros. Con la aplicación de prolijas maniobras de imaginación desmedida quedó asociado con toda clase de males que daban cuerpo a los miedos de los amos, pero sobre todo a sus fantasías de superioridad. En la época en que se escribió la *Autobiografía* seguían vigentes los estereotipos de inferioridad racial y degradación asociados al esclavo negro, muchas veces convertido en el gran fantasma racial, es decir, en ese ser invisible de piel oscura, depositario de todo un universo inconsciente de deseos, temores e impulsos constructores y destructivos que daban salida a las contradicciones de las élites blancas.

depresivos que los llevaban al suicidio; eran perezosos y ladrones a título de oficio; los *Oyo* eran temibles, uno solo era capaz de sublevar a los demás; los *Chamba* eran también malos, había que tomarlos".

Escritura y miedo de los amos

El amo blanco trató, a toda costa, de impedir que el esclavo fantasma aprendiera a leer y a escribir, no tanto porque temiera del esclavo en sí, sino más bien porque vivía atenazado por el fuego quemante de su propia conciencia, de sus responsabilidades de culpa, de los cambios sociales, de la escrutación del mundo. Claro, afirmar que los blancos tenían miedo de sí mismos no explica la gran devastación provocada por mantener a toda costa clausurados los accesos al aprendizaje letrado de los esclavos, sin embargo considero que es un punto de partida válido. El miedo ha sido un móvil perturbador, impulsor de numerosas violencias que lo multiplican convirtiéndolo en materia inasible, porque muy pocas veces suele mostrar el mismo rostro. Sin embargo, uno de sus perfiles más sombríos durante el periodo colonial se delineaba en las tenazas impuestas por los poderes civiles y eclesiásticos a fin de impedir que esclavos africanos tuvieran acceso al conocimiento letrado. El caso de Francisco Manzano es un ejemplo paradigmático porque su *Autobiografía* estaba plenamente enraizada en una cultura popular que había naturalizado el silencio de los esclavos.

Ese silencio se ejercía como una práctica de violencia soterrada. Se trataba de impedir que los esclavos tuvieran influencia en el mundo significante de la sociedad despojándolos de la palabra, sobre todo de la palabra escrita. Al principio, las aspiraciones del pequeño Manzano eran modestas. No pretendía trastocar el orden establecido, solo deseaba satisfacer su gusto por la musicalidad del lenguaje ritmado. Sin embargo, aun ahí encontró obstáculos. Fue severamente reprendido y castigado por su afición a improvisar décimas. Pareciera que a cada intento suyo por mostrar su talento como versificador de memoria, inmediatamente surgían fuerzas opresoras que trataban de regresarlo sin escrúpulos al redil del silencio:

> […] pr. esto siempre tenia un cuaderno de versos en la memoria y a cualquier cosa improvisaba supo mi señora qe yo charlaba mucho pr. qe. los criados viejos de mi casa me rodeaban cuando estaba de umor y

gustaban de oir tantas desimas qe. no eran ni divinas ni amorosas [...] se dio orden espresa en casa qe. nadien me ablase pues nadien sabía explicar el genero de mis versos no yo me atrevi nunca a decir uno aunqe. pr. dos veces me costó mi buena monda (91).

Podemos ver, con cierta nitidez, el movimiento de engranes que hacían funcionar la maquinaria del silenciamiento. Al ser reprendido por recitar décimas en público, Manzano recibe, una vez más, un mensaje sórdido: su voz debe permanecer quieta, confinada en las penumbras del barracón, donde solo se perciban ecos lejanos del mundo exterior. Eran las mismas tácticas implementadas en general contra los esclavos. Las élites blancas maniobraban alrededor impidiéndoles acceso a saberes institucionales. De ese modo mantenían ciertas pautas de comportamiento, rituales y, sobre todo, percepciones sociales que justificaban despojos de toda índole contra el esclavo. Precisamente, una de esas confiscaciones tenía relación con la posibilidad de entablar diálogos con los trabajadores de la hacienda. En el ejemplo recién mencionado, Manzano precisa que, después de recitar décimas, se les prohibió a los demás hablar con él.[80] Aquellos versos recitados debían parecer subversivos a los amos porque complacían a otras personas de la casa, es decir, generaban un ámbito gratificante de placidez espontánea, fuera de vigilancia, lo cual interrumpía líneas continuas y constantes de dominación ilimitada de los cuerpos, establecida bajo la forma de voluntad del amo, a su capricho.[81]

---

80 Alex Castro (91) hace notar el uso de un sujeto indeterminado, tal vez para no señalar a nadie en particular. Ya hemos visto que, muchas veces, Manzano lanza denuncias en términos genéricos, como para no verse comprometido directamente con su ama.

81 La impunidad de los amos está bien documentada. En muchos documentos de orden jurídico aparecen referencias de amos empeñados en actuar "a su gusto", es decir, al margen de cualquier ordenanza legal. Transcribo un ejemplo tomado de un documento de 1730, de Guadalajara, México. Una esclava de nombre Manuela de Arciniega, mediada por un escribano, refiere lo siguiente: "y digo que dicho mi hijo, desde su nacimiento ha estado sujeto a esclavitud, y por las grandes delicadezas que tienen los amos con los criados, suelen variar en solicitarlos a su gusto" (en *Testimonios de la esclavitud en Nueva Galicia* 1985, 105). Lo referido por la esclava era en

Pero aquel *negrito* no se daba por vencido. Podían impedir a los demás que cruzaran palabra con él, sin embargo, él mismo se empeñaba en mantener vivas sus palabras, mediante recursos de habla alterna: "desian qe. era tal el flujo de hablar qe. tenia qe.pr. hablar ablaba con la mesa con el cuadro con la pared" (91). Da la impresión de que Manzano trata de recentrar la fuerza de su voz exclusivamente en su propia persona, excluyendo a posibles interlocutores, como si fuera un demiurgo del habla, un monologuista desatado, empeñado en el uso voraz de su instrumento verbal, sin importar la desconexión con otros interlocutores. En ese tenor, los amos lograban esporádicamente romper sus conexiones comunicativas con otros miembros de la casa, pero no podían impedirle que siguiera cultivando su inteligencia lingüística consigo mismo.

Ese era el coraje de su propia verdad. Trataban de reducir su habla al puro espectáculo retórico, sin embargo no podían del todo, porque aun hablando con mesas, sillas y ventanas, el pequeño Manzano trataba de mantener una parte de su voz bajo libre albedrío, lo cual también debía sacar de sus cabales a sus amos. Aunque les divertía el espectáculo verbal del *negrito*, intuían la presencia de un librepensador en ciernes, alguien capaz de poner en duda valores establecidos, pero, sobre todo, veían en Manzano la amenaza de alguien que eventualmente será capaz de expresar esos cuestionamientos ante los demás. Ese proceso de expresión crítica bajo riesgo, sería, en términos de Foucault, la formación de un hablante parresiaco (2010, 33), es decir, alguien que, aun bajo riesgo, se atreve a decir verdades ante los demás. Pero esa actitud no suele ser espontánea, requiere procesos preparativos, y Manzano los tuvo. Tras ser reprimido por adultos, buscó otros interlocutores mucho menos prejuiciosos. Al calor del juego, les recitaba versos a otros niños y les improvisaba "cuentos de encantamientos" (91) compuestos de memoria. Esos juegos le brindaban la posibilidad de mantener viva su capacidad para proveerse de historias paralelas que también requerían habilidades especiales para hablar del mundo desde otros puntos de vista.

realidad una forma elíptica de aludir a la impunidad, casi absoluta, que les permitía a los amos actuar con fuerza desmedida sin tener que dar cuenta por sus actos.

Ahora bien, lo paradójico era que, a pesar de sus continuas represiones, la Marquesa de Prado Ameno estaba fascinada con su esclavo adolescente. Lo admiraba en secreto. Incluso, Alex Castro en reiteradas ocasiones desliza la idea de que en realidad estaba un tanto enamoriscada de su esclavo. Manzano esboza el apego secreto de la Marquesa en una escena de tintes bucólicos. Es el momento en que le piden que repita un cuento "rodeado de muchos niños y criadas" (91), mientras ella, la Marquesa, permanece oculta tras unas cortinas observando el espectáculo. Indudablemente, Manzano se daba cuenta de que le gustaba a su ama, incluso de un modo sexual.[82] Aquí destaco el juego hipócrita de la Marquesa. En vez de interrumpir la escena para mantener aislado al joven Manzano, como había hecho poco antes, prefiere asistir al espectáculo de su admirado esclavito, manteniéndose oculta tras unas cortinas. Pero esa contemplación secreta solo es un visaje de admiración (quizá fantasía) reprimida. La Marquesa, como buena representante de los poderes coloniales, no puede permitirse el lujo de estimular abiertamente las dotes verbales del niño "pico de oro", como le llamaban. Entonces, al día siguiente, bajo cualquier pretexto, lo amordaza, lo ridiculiza y lo humilla con nuevos apelativos degradantes o "motes".[83] Pareciera que la Marquesa mantiene una actitud bipolar hacia su joven esclavo. El hecho es que no le bastaba callarlo directamente a él, también precisa ridiculizarlo e impedir que otros hablen, a fin de contener, hasta donde sea posible, las resonancias discursivas del grupo.

A pesar de que en algunos momentos los amos pudieran aprovecharse de ciertas virtudes de sus esclavos convirtiéndolas en espectáculos efímeros, hacían lo posible por desvirtuarlas, como si fueran accidentes exóticos que solo debían estimularse esporádicamente, a manera de juguetes particulares para beneficio propio. En el primer capítulo de *La cabaña del tío Tom,* de Harriet Beecher Stowe, cuando aparece por

[82] No sería nada extraño que dueñas ya mayores de esclavos se hubieran prendado en secreto de alguno. Después de todo, muchos esclavos eran varones jóvenes obligados a mostrar todo el tiempo actitudes serviles hacia sus amas.

[83] Una vez más, como en casi todas las descripciones de sus castigos, Manzano utiliza formas impersonales para evitar acusaciones directas contra la Marquesa.

primera vez el pequeño esclavo Henry, de unos cinco años de edad, el amo, después de haberle arrojado al suelo unas pasas, como si fuera un perrito, le pide que ofrezca una representación grotesca de un anciano, para deleite del señor Haley, un traficante inescrupuloso de esclavos. El niño accede y tanto el amo como el invitado se desternillan de risa. Instantes después, el traficante trata de convencer a Mister Shelby de que le venda al niño, pero el amo se muestra reacio cuestionando la utilidad de un niño esclavo que, llegado el momento, tendrá que separarse para siempre de su madre. Entonces el traficante Haley argumenta:

> Son artículos de fantasía que dan brillo a los depósitos. Los ricos suelen pagarlos muy bien. Ahora están de moda para lacayos y otros usos domésticos. Es un género que da mucha ganancia; y ese travieso chiquillo, que tan bien canta y representa, me proporcionaría un gran negocio (Beecher 2018, 6).

Esa condición de entretención efímera, marginal, propia de simples eventualidades distractoras, afloraba como reflejo compulsivo de miedos que atenazaban las conciencias de los amos. En efecto, cualquier talento de los esclavos había que sofocarlo de inmediato porque podía ser leído como evidencia latente de que los negros eran muy capaces de aprender, educarse y eventualmente autogobernarse. Para los años en que Manzano escribe su *Autobiografía* todavía se mantenían vivas, como pesadillas colectivas, los recuerdos de la revolución en la cercana Haití. Por lo demás, en términos generales, incluso entre círculos de intelectuales vanguardistas de inspiración europea seguían privando recelos hacia esclavos libres que demostraban habilidades fuera de lo común. Era tanto el miedo a que el joven poeta desarrollara talentos artísticos a través de la palabra que uno de sus protectores le llega a expresar el temor de que un día se convierta en un Rousseau o en un Voltaire (102), es decir, en un demonio, ateo, revolucionario y anticatólico, lo cual era absolutamente desproporcionado. Manzano fue siempre un sirviente sumiso y ferviente católico. Nunca mostró intenciones de rebelión, a pesar de haber sufrido encierros, golpes, torturas en el cepo y persecuciones con perros feroces.

En ese contexto difícil, plagado de amordazamientos y castigos, Manzano aprendió a preservar su talento poético de un modo "repentista" y oral. Carecía de las condiciones básicas para desarrollarse como prosista en medios escritos, aunque lo más seguro es que tuvo acceso a libros en la biblioteca de la Casa Grande. Solo así se explican las constantes alusiones a personajes de la mitología clásica, tanto en sus poemas como en *Zafira,* su obra de teatro.

Tuvo que aprender tarde a escribir. Antes de ese proceso, como ya vimos, solo podía memorizar versos e improvisar, muchas veces a hurtadillas, a partir de un "pie forzado",[84] tal y como describe él mismo en su *Autobiografía.* Es importante señalar, sin embargo, que la escritura de Manzano nunca atravesó por un proceso de libertad creativa. Su manuscrito autobiográfico surgió por encargo y bajo estricta tutela fue revisado, "corregido" y validado por los mecenas delmontinos. Tampoco había intenciones de que su escritura sirviera para darle otra voz en el ámbito intelectual cubano. Básicamente, su *Autobiografía* estaba destinada a un público sajón, es decir, Manzano tuvo que escribir como blanco para un público de blancos europeos. De hecho, Manzano no se reconocía como negro (Ruiz 2009). En la medida de lo posible trató de escribir desvinculándose de la negritud, no necesariamente por desprecio, sino porque sabía que no tenía derecho a mostrarse como un representante auténtico de la africanía cubana. De manera que las referencias a su negritud son más bien escasas.

Hasta en esa negación identitaria se reflejaba el clima hostil, represivo y punitivo en que vivían los esclavos. Para Manzano era muy difícil desarrollarse desde una conciencia plena de sí mismo como africano. Al blanquear su escritura se generó la ilusión de ser aceptado por gente blanca que, en el fondo, lo despreciaba por su ascendencia africana y por su condición de esclavo. Sin duda, el propio Manzano era consciente de esa contradicción, lo cual debió tener para él efectos psíquicos perturbadores. De ahí la crudeza de su dolor expuesto a la intemperie.

---

[84] El pie forzado es un verso que se "impone" al versificador improvisado. Implica improvisar una décima que deberá terminar en el verso colocado por otra persona.

Al omitir su pasado africano, Manzano escribe desde una conciencia de pérdida: historia, tradiciones, creencias, modos de percibir el mundo. Su escritura lo destaca y al mismo tiempo lo aísla, lo disfraza, lo induce a proyectarse mediante juegos de máscaras. Por eso su *Autobiografía* es como un palimpsesto, plagado de nubarrones, alusiones, repliegues, silencios, pasajes indescifrables.

Ante ese cúmulo de silenciamientos forzados, Manzano emprende su propia rebelión verbal. Hace de la tortura un cuerpo de poder despótico expuesto al escrutinio lector. El dolor testimonial, recentrado en el cuerpo del torturado, se transmuta en una forma de contraataque. Porque a diferencia de los amos, cuyos cuerpos parecen formas disueltas en nubarrones grises del pasado, el esclavo es un ser carnalizado de pies a cabeza. Cada palmo de su cuerpo puede ser punto de acceso al ensañamiento de dolores inducidos mediante golpes, azotes, puntapiés o bofetones. Una tras otra, se suceden escenas de castigo en las que incisivamente se puntean partes corporales, como si fueran pequeños espacios parlantes de dolor exacerbado. A manera de ejemplo, me remito a una entre tantas escenas de castigo brutal. Manzano es sospechoso de haber extraviado un gallo capón. En castigo, el mayoral del ingenio lo ata "como a un fasineroso" (107) y lo obliga a correr delante de un caballo:

> [...] cuando fatigado de correr delante del caballo di un traspies y cai no vien avia dado en tierra cuando dos perros o dos fieras qe. les seguian se me tiraron en sima el uno metiendose casi toda mi quijada isquierda en su boca me atrabesó el colmillo asta encontrarse con mi muela el otro me agugereó un muslo y pantorrilla isquierda todo con la mayor borasidad y prontitud cuyas sicatrises estan perpetuas a pesar de 24 años qe. han pasado sobre ellas (107).

Aquí aparecen gritos de dolor instaurados en partes específicas del cuerpo torturado: quijada, dientes, muslos, pantorrillas. Cada parte habla de una intensidad de dolor fragmentado, subsumido a un habla testimonial, más general. A diferencia del habla de los amos blancos, no se agota en un discurso verbal. En cambio, el dolor de Manzano parece congelado

en el tiempo. Le deja secuelas incapacitantes y cicatrices "perpetuas" como una escritura indeleble del desgarro. Intensidad y permanencia ominosa del dolor le permiten al esclavo llevar la palabra silenciada de vuelta a su cuerpo, como si la experiencia descriptiva del dolor sirviera en sí misma para legitimar otra fuerza argumental que transita en paralelo.

Aquí es donde la voz del esclavo deja de ser estrictamente individual. Al narrar sus propios horrores, abre paso a muchas otras voces interconectadas con su propia voz. En efecto, el habla del dolor carnalizado en Manzano aparece varias veces como irradiación de una fuerza expansiva. Al referirse a las desgracias de otros esclavos, también aparecen dramáticos manchones de carne lacerada, herida o de plano muerta. Así ocurre en la escena del accidente en que muere su amigo Andrés. Manzano se disponía a cargar azúcar hacia la casa de purga. Ahí ocurre un terrible accidente: una parte del techo se derrumba y golpea o sepulta a su amigo Andrés. Manzano logró liberarse pero su amigo no tuvo la misma suerte:

> [...] yo me sali como pude pr. la parte baja de la puerta, sacaron al antes dicho (Andres) con mil trabajo y tenia todo el cráneo roto el peyejo del cerebro arrollado y los ojos reventados. Condujeronlo al Molino y murió a pocas oras (110).

Otra vez aparece el habla del dolor penetrado en el cuerpo del esclavo, pero sobre todo muy ceñido a sus partes, casi de una manera infinitesimal. Podría decirse que Manzano ha elaborado toda una elocuencia de habla ininterrumpida sobre el dolor y la tortura. Porque cada pasaje de castigo nos asoma a minuciosas estratagemas de apropiación y flagelación de los cuerpos. Estamos todavía en plenas relaciones de dominación, en las que el esclavo es sometido enteramente al "capricho" del amo, con muy pocos márgenes de decisión para evadir represalias. Si algo predomina en la *Autobiografía* es la permanente sensación de asfixia ante las ilimitadas maneras de reprimir y de infligir dolores vía torturas corporales. Al hacer hablar a cuerpos simbólicamente desmembrados, Manzano también nos muestra otras partes fundamentales de un poder empeñado en imponer disciplinas desde la obediencia vertical.

Pero toda esa habla del dolor probablemente no hubiera tenido tanta fuerza, tanta resonancia, de no haberse producido desde las trincheras sórdidas de la escritura bajo riesgo. Ya se ha visto cómo fue que Manzano tuvo que adentrarse al universo de las letras, siempre a escondidas. Desarrolló grandes habilidades mnemotécnicas a fin de retener todo aquello que no podía leer en libertad. Más difícil aún debió resultar el proceso de escritura, a sabiendas de los peligros mayores que entrañaba para un esclavo plasmar ideas propias en un papel.

Así encontramos al joven Manzano, de unos 16 años, en La Habana, donde es dejado en custodia con un nuevo amo, de nombre Nicolás, quien fuera presidente de la Academia Cubana de Literatura y de la Sección de Educación (112). Al igual que otros sacarócratas ilustrados de la época, el señor Nicolás se interesaba en educar a la gente de Cuba, pero solo a aquellas personas que él y miembros potentados, como los del círculo delmontino, consideraban de clases adecuadas.

Esto es paradójico, porque Manzano afirma que "Dn Nicolas que me quería no como a esclavo sino como a hijo" (110) sí, pero un hijo inferior, al que no consideraba apropiado para recibir educación letrada. Tampoco ese trato de padre a hijo mereció la aportación de dinero suficiente para su liberación.[85] De cualquier manera, encontramos al esclavo poeta en mejores condiciones de las que tenía en Matanzas. Al menos ya no recibía gritos, golpes, torturas físicas, "solo me privava la calle y la cosina y el rose con personas de malas costumbre" (111).

En ese ambiente de relativa mejoría, el joven Manzano se las ingenia para tener acceso a libros y, sobre todo, emprende prácticas autodidactas para desarrollar la técnica de la escritura. Aquí es importante tener

85 Alex Castro llama la atención sobre el hecho de que en la relación de aportaciones individuales que se hicieron para pagar la libertad de Manzano, todas fueron muy bajas, incluida la del señor Nicolás, quien solo aportó la ínfima cantidad de 4 pesos, aun siendo un hombre acaudalado. Es importante señalar que esta actitud de menosprecio racial hacia los hijos era bastante común, incluso entre hijos engendrados por amos con alguna esclava. Muchos amos les daban ciertas preferencias de crianza, como mantenerlos dentro de sus casas, pero al mismo tiempo los maltrataban y los explotaban sin demasiados escrúpulos.

en cuenta que Manzano accede a la práctica de la escritura de manera lateral, es decir, nunca es invitado a integrarse a un espacio escolarizado, con todo lo que ello implica. De hecho, la escritura se produce como un aprendizaje oculto, a hurtadillas, casi clandestino. Aunque, al parecer, recibió consideraciones significativas por parte del señor Nicolás, su inteligencia, talento y disposición al aprendizaje no parecían suficientes como para que don Nicolás le permitiera asistir a una escuela. Seguía siendo persona de "clase inconveniente" para recibir educación.

Entonces, el joven poeta debe ingeniárselas para aprender por sí mismo. Aprovecha dos recursos que tiene a la mano. Primero, su posición como esclavo doméstico. Eso le permite pasar mucho tiempo dentro de la casa donde es explotado como sirviente. Ahí mismo aprovecha los libros del señor Nicolás. En segundo lugar, hace acopio de habilidades miméticas: "me fui identificando de tal modo con sus costumbres qe. empese yo también a darme estudios" (111). Se impone imitar al amo leyendo y escribiendo. Destaco aquí la importancia que tiene la modalidad autogestiva, casi imperativa, del siguiente enunciado: "tomaba sus libros de retorica me ponía mi lección de memoria la aprendia como papagallo" (111). Puede verse cómo el joven Manzano parece suplir la imposibilidad de asistir a una escuela con la imposición de una disciplina autogestionada como técnica de repetición mnemotécnica, la cual ya le ha dado resultados. Pero debió sentirse muchas veces desesperado y frustrado, porque, sin retroalimentación dialógica, esa técnica se vuelve circular.

Manzano parece condenado a practicar monólogos silenciosos. Por eso alude, se lamenta, nunca de manera demasiado ostensiva, a la imposibilidad de "darle uso" a ese conocimiento. Sabe además que no basta leer para aprender, es necesario dialogar, hacer comentarios sobre lo leído. De ahí esa suerte de laconismo al afirmar que cada lección solo "la aprendía como el papagallo y ya creía que sabía algo" (111). Llama la atención cómo es que Manzano reconoce las limitaciones del ejercicio mnemotécnico como un recurso volcado hacia sí mismo, "pues nunca abia ocasión de aser uso de ello" (111), es decir, lo aprendido permanecía confinado, al margen de un cierto orden social público. Como siempre, Manzano recurre a insinuaciones un tanto crípticas, pero si considera-

mos la importancia que tuvo en su vida el aprendizaje de versos, la declamación y, finalmente, la instrumentalización de la escritura, se advierte la gravedad de esas privaciones intelectuales.

Manzano vivió la gran paradoja de ser relegado intelectualmente a un plano ínfimo, sin embargo, llegó un momento en que los blancos de su época aprovecharon su talento para pedirle que escribiera un texto autobiográfico como portavoz de la esclavitud. Dicho en otras palabras, quienes lo reprimieron intelectualmente después aprovecharon sus habilidades intelectuales para satisfacer intereses políticos de grupos ingleses proabolicionistas.

Pese a todo, prevalece su voluntad intelectual. Decide aprender a escribir. Sabe que está ante una gran oportunidad, tal vez única en su vida, para diferenciarse definitivamente de la mayoría de esclavos. Aprender a escribir implicará integrarse a una nueva subjetividad jerárquica, todavía en posesión férrea de una élite blanca letrada, poseedora de libros, papel, tinta, instituciones, sistemas de enseñanza y, sobre todo, accesos institucionales a la práctica de la escritura. Manzano fue un ejemplo paradigmático de los laberintos surcados de trampas que debían sortear los negros esclavos a fin de tener accesos mínimos a medios para adquirir una cultura letrada.

La gran empresa de aprender a escribir se le presenta al joven Manzano como un páramo desolado: "No sabía cómo empezar". Al principio de su relato, menciona que su primera ama lo llevó a la escuela. Cabe preguntarse cómo a los dieciséis años parece desconocer los rudimentos básicos de la escritura si en su infancia ya había tenido "escuela" y contacto con libros. Todo indica que ese aprendizaje infantil fue más bien efímero. Debió pasar largos años buscando maneras de escribir, sin conseguirlo. Una vez más, vale notar que la escritura no llega como un proceso facilitado, sino más bien como una búsqueda marginal, accesible solo a manera de accidente fortuito, debido a la buena suerte de haber sido acogido en casa de un hombre letrado, con la suficiente sensibilidad como para no impedirle del todo acceso a sus propios libros.

Pero una vez más, como tantas cosas de interés en su vida, debe afrontar a solas, y casi a hurtadillas, el reto de elaborar su propio método sin recursos modélicos de codificación institucional. Llama la atención el

hecho de que en todo momento parece desinteresarse del amo en sí, ni siquiera como probable instructor; le interesa sobre todo su caligrafía. Desea apropiarse de "la letra" del amo, lo cual debió ser un gran desafío, pues Manzano ni siquiera era dueño de su propio cuerpo. Tratar de ser escritor siendo esclavo era algo muy contradictorio, casi imposible. Por eso el acto de copiar letras, palabras, frases, en Manzano puede ser percibido también como un esfuerzo por borrar las marcas que lo hacen esclavo. Escribir para inscribirse en un tiempo distinto al de la sujeción.

Precisamente una de las marcas estigmatizadas que padecían los esclavos consistía en no saber leer ni escribir. Impedimentos de toda índole obraban en contra con tal de mantenerlos pertrechados en el ostracismo analfabético. Se trata, por supuesto, de un estigma levantado a entera conveniencia de gente blanca que primero hacía todo lo posible para impedir sistemáticamente que los esclavos se letraran y después los acusaba de ignorantes. De manera que los esclavos invariablemente quedaban atrapados en un círculo vicioso de impedimentos y menosprecios. De ahí el gran riesgo que asume Manzano al tratar de aprender a escribir. Ni más ni menos intenta inmiscuirse en una actividad considerada subversiva en Cuba, aunque no solo en la isla se trataba de impedir que los esclavos se letraran. En la nota a pie número 16 expongo algunas entidades de Estados Unidos que entre 1740 y 1834 aprobaron leyes contra la alfabetización de esclavos.

Pero además del desafío político, Manzano sabía que el reto de aprender a escribir implicaba también superar escollos técnicos, fuera de su alcance. Porque si bien los rudimentos técnicos de plasmar en papel letras, palabras, enunciados y después párrafos completos se presentan como esfuerzos individuales, en realidad se requiere de un espacio colectivo, compartido y mínimamente interactivo para que se produzca una cierta garantía de éxito. Aunque, frente a otros esclavos, Manzano mantenía un cierto margen de ventaja. No olvidemos que nunca fue un esclavo de campo. Buena parte de su tiempo la pasaba ejerciendo labores domésticas adentro de las casas en las que sirvió, sobre todo en casa del señor Nicolás. Por tanto, su proceso de aprendizaje fue distinto al de otros esclavos, como Olaudah Equiano (1999), quien

permanecía extático, un tanto pasmado, al mirar a su amo leer, como si ese acto fuera un prodigio mágico. Manzano, en cambio, ya había tenido contacto con libros. Sabía que para leer y escribir se requerían, sobre todo, esfuerzos intelectuales de aprendizaje disciplinado. Tales certezas debían serle desesperantes porque al mismo tiempo desconocía los rudimentos técnicos, necesarios para empezar a escribir, lo cual formaba parte de otra batalla sorda que debió emprender contra sí mismo. Al carecer de herramientas, modelos, instructores y espacios escolares mínimos, Manzano se ve obligado a dar rienda suelta, casi de manera descontrolada, a sus energías intelectuales con tal de emprender la gran aventura de escribir (Molloy 1989).

En efecto, el mundo de la escritura se abre ante los ojos de Manzano como un páramo desolado. Sus habilidades poéticas se habían fundado en la improvisación mnemotécnica. En cambio, la escritura le exige un aprendizaje sistemático, distinto a la improvisación. La escritura precisa una técnica abocada a lo permanente. Además, ese aprendizaje no solo habrá de servirle para reproducir rótulos de cuadros, será una vía de acceso previa rumbo a la fragua de un narrador autogestionado que dará cuenta de sus propias vicisitudes. Será el instrumento de una nueva identidad y un sistema distinto de expresar su mundo a través de la subjetividad narrativa. Sin duda, un aspecto fascinante de la *Autobiografía* consiste en descubrir la lucha feroz que Manzano mantiene todo el tiempo con su yo narrador, un personaje desdoblado urgido de narrar acontecimientos desgarradores, pero que al mismo tiempo necesita esconderse un poco tras la subjetividad del lenguaje.

Escritura corregida

Sostengo que el proceso de cicatrización escritural en Manzano empieza desde el momento en que decide aprender a escribir. Ese proceso, además de estar plagado de escondrijos, imitaciones a escondidas y reprensiones, surge como una herida mal cerrada porque el tumor del horror y del miedo a ser castigado nunca fue extirpado. Manzano carga

todo el tiempo con ese lastre de temores acechantes que lo obligan a pertrecharse y al mismo tiempo a darse a la fuga. De hecho, al aprender a escribir ya se convierte, de otro modo, en un cimarrón. Será un hombre castigado, asediado, vigilado y buscado para someter su escritura al escrutinio del poder.

He hablado de una herida mal cerrada porque, incluso al terminar su manuscrito, esa herida vigilante y persecutoria siguió supurando. La gente abolicionista del círculo delmontino nunca le perdonó que discurriera sobre detalles de los horrores que había vivido. Reiteradamente modificaron su escritura. Una y otra vez le "corrigieron" faltas ortográficas, le añadieron conectores, trataron de simplificar la sintaxis y dividieron párrafos, a fin de hacer más legible la lectura para lectores de cualquier condición (Solano 2021, 116). Además se suprimieron expresiones de oralidad marcada. Así trataron de atenuar el tono realista propio de la voz protagónica.

Pero William Luis (2007) descubre también alteraciones más profundas que trataban de atenuar elementos molestos para los abolicionistas, como detalles sobre la estrecha relación afectiva que mantuvo con su primera ama. Porque no solo había rabia, dolor y resentimiento, también había pasajes de felicidad y afecto positivo hacia las personas que lo mantuvieron esclavizado. Pero si los correctores delmontinos suponían que tachando, corrigiendo y suprimiendo pasajes enteros lograrían suprimir efectos "íntimos", en realidad dejaron entreabiertas las compuertas del nivel sugestivo e inferencial, tan importante en narrativas autobiográficas. Aunque trataron, no pudieron desvanecer del todo las representaciones intersubjetivas que no correspondían al mundo maniqueo de extremos opuestos entre amos y esclavos que a los abolicionistas les interesaba hacer públicas, en una suerte de pedagogía extremista sobre los horrores de la esclavitud.

Lo que sí lograron, al implementar la maquinaria correctora en provecho de sus fines políticos rentables, fue saturar la *Autobiografía* de desgracias en cúmulo, una tras otra, en vez de mostrar el texto original con todas las ambigüedades producidas desde la conciencia narrativa del autor. Es bien conocido el hecho de que el manuscrito original, preserva-

do en la Biblioteca Nacional José Martí de La Habana, está saturado de taches, repeticiones, signos ortográficos colocados de manera libérrima y palabras ininteligibles. A esos tachones de Manzano se agregan otros, probablemente del escritor Anselmo Suárez y Romero, quien fue uno de sus "correctores" ilustrados. Este proceso de sometimiento de la escritura a enmiendas academicistas genera gran tensión entre la escritura original, propia del esclavo que desea manifestarse por sí mismo, y otra de quien desea blanquear la escritura con tal de reconducirla hacia reductos canónicos de aceptación social.

Una y otra vez le corrigieron la ortografía, pero sobre todo eliminaron escenas que les parecían demasiado descriptivas de sus propias desgracias. Es decir, tanto a nivel formal como de contenido, nunca le permitieron que proyectara su visión estrictamente personal sobre los hechos que él mismo había vivido. Seguía el cimarronaje. Paradógicamente esa misma escritura le ayudará en su proceso de liberación. No olvidemos que en 1835, cuando recibe el encargo para escribir sus memorias, aún no era un hombre libre. La liberación llegaría más tarde, cuando el manuscrito, al menos la primera parte, ya estuvo terminado, es decir, cuando la gente del grupo delmontino ya tenía asegurado un producto confeccionado a medida de sus intereses políticos.

Considero que no es asunto baladí hurgar hasta donde sea posible en el asunto de las correcciones formales, tachaduras y enmiendas a la escritura original de Manzano. Para el grupo delmontino y en general para los abolicionistas de la época, era decisivo mostrar textos argumentales, cuyos horrores tuvieran sentidos legibles y lo más discernibles posible, ante los ojos de lectores europeos enclavados en sus pertrechos de libertad colonial. Hace muchos años, en su libro clásico *Mitologías* (1980, 63), Roland Barthes ya sostenía que el horror proviene de que miramos desde el seno de nuestra libertad. Tal vez la gente del círculo delmontino sabía muy bien que no bastaba con que el autor esclavo *signifique* desde su propia subjetividad los horrores de los castigos y las torturas. A fin de que el público lector de la época y sobre todo los juristas ingleses que debatían álgidamente fueran persuadidos, suponían que el dolor debía ser conformado de otra manera, en consonancia con sus argumentaciones

políticas en contra del comercio de esclavos, pero a favor de mantener un régimen de privilegios para la gente blanca.

Parte de las maniobras obscenas endosadas al texto de Manzano tiene que ver con la suplantación del dolor. Otras personas se han estremecido por Manzano y son ellas las que superponen esos dolores, o mejor dicho, las lecturas de esos dolores sobre la epidermis original del autor, esa misma que fue azotada, pateada y prensada en el cepo. Además, son otras personas las empeñadas en reconducir ese dolor de Manzano entre cauces controlables, discernibles y, en última instancia, manipulables. Cada tachadura, cada acotación a la *Autobiografía* podría leerse como una deixis externa sobrecargada de otra significación que no pertenece a la historia personal del autor.

A los correctores de Manzano les interesaba mostrar un texto plagado de estremecimientos articulados a manera de poses instantáneas, mucho más acorde con una retórica icónica que arrastraba a los lectores hacia imágenes de terror nítido, más que hacia reflexiones conceptuales sobre el dolor personal del propio Manzano. La versión de Matanzas editada por Alex Castro, en la cual se incorpora la ortografía y la sintaxis del manuscrito original, nos permite ver más de cerca cómo el dolor de Manzano estalla en su propia terquedad, en sus batallas formales, en su literalidad personal, aunque sea de manera un tanto abigarrada y mucho más continua, como si fuera un pastiche íntimo del dolor. Es ahí donde sentimos que podemos entablar otra clase de juicios sin ser molestados por manos tutelares que, al tratar de "limpiar", amordazaron al autor y lo condenaron a otra clase de cimarronaje.

Cabe preguntarse, entonces, de dónde surge tanta tenacidad correctora. Tal vez la gente delmontina sabía que la experiencia del torturado es en esencia muy subjetiva y, por tanto, muy frágil como sistema de signos que pueden ser manipulados. El manuscrito original debía mostrar complejas ambigüedades que no se ajustaban a moldes de recepción política. Paradójicamente, sabían también que las experiencias dolorosas de Manzano solo podían ser reconocidas y legitimadas a través del tamiz institucional auspiciado por ellos. De ahí, tal vez, ese apremio corrector. No se trataba solo de hacer ajustes textuales, quitar escenas difusas y

suprimir encuentros indeseables; se trataba de reconducir los cauces del dolor hacia reductos políticamente rentables. Mientras el autor era expulsado, condenado a cimarronaje simbólico, su texto era ingresado con plenos poderes a las palestras lectoras de la cultura londinense.

La gente delmontina supo aprovechar la fragilidad manipulable, propia de las expresiones del dolor. Ese fenómeno manifiesto por todas partes se debe a que la esencialidad del dolor se vuelve muy escurridiza y sumamente difícil de transferir a lenguajes convencionales. Cuando alguien trata de expresar sus experiencias de dolor, se enfrenta, al menos, a dos problemas. Por un lado, la insuficiencia del lenguaje para expresar matices, huecos, contrastes e intensidades. Por otro lado, debe enfrentar el hecho de que esas experiencias interiores, al ser tan subjetivas, también son maleables y susceptibles de permanecer en los limbos de la conciencia profunda. Oliver Sacks (1998) demuestra que el dolor, aun el dolor físico, más nervioso, a nivel clínico es en realidad una experiencia profundamente personal, difícil de comunicar y, más aún, de ser comprendida por otros en toda su dimensión, aun por médicos que tienen muchos años de experiencia y conviven todo el tiempo con personas que sufren dolores acezantes.

Al suprimir matices afectivos entre Manzano y sus amos, los correctores delmontinos trataron de hacer más nítidas las percepciones viscerales, ya sin "el estorbo" de claroscuros psíquicos. Pareciera que en las versiones finales, en parte trabajadas así desde la propia mano de Manzano, prevaleció una escritura de dosis calculadas de sufrimiento. Se podría argüir que ese estilo fragmentario es consecuente con la propia genealogía del horror. El torturado, que ha padecido experiencias tan traumáticas, no solo debe luchar contra las limitaciones formales del lenguaje, también puede experimentar resistencias psíquicas para adentrarse a fondo por los meandros del dolor. Intuye o sabe que mientras más discurra se abrirán más tejidos en la herida.

También está el problema de las limitantes miméticas. Al ser escrita por un esclavo *real*, la *Autobiografía* tiene limitantes miméticas, suscita compasión y al mismo tiempo debilita lo sublime del horror que podría haber en un relato ficcional. Aún hoy, con toda la tecnología cinemato-

gráfica actual, el realismo violento del cine nos puede parecer efectista. Una cosa es ver un cadáver real tendido en plena calle y otra muy distinta ver un cadáver en un filme policiaco. Incluso si el cadáver de la película muestra detalles más impresivos, como sangre o carne descompuesta, generalmente esa visión no alcanza para traumatizar a la mayoría de espectadores, porque ese cadáver está incorporado a una trama ficcional, y basta ver algún artículo sobre el filme para que se nos revele toda la tramoya de arreglos artificiales. Actores, cámaras, maquillajes, maniquíes, efectos especiales. Tantos elementos pueden intervenir a favor del placer estético. En cambio, el cadáver expuesto en una calle, aunque ya esté cubierto con una manta, lo asociamos directamente con nuestras propias circunstancias cotidianas. Algo bastante real de nosotros mismos está inerme ahí.

Probablemente, el texto de Manzano también fue intervenido a sabiendas de que los lectores ingleses de la época ya tomaban distancia como lectores. Aunque la razón de mayor peso tenía que ver con esa idea de Gayatri Spivak (1990) en el sentido de que en el mundo colonial casi era un dogma considerar que los subalternos no podían articular una voz propia y por tanto otros escritores e intelectuales debían hablar por ellos. Esa tradición implantada tuvo consecuencias nefastas. Desde las anotaciones y tachaduras agregadas por comentaristas españoles al códice azteca Telleriano-Remensis, hasta las múltiples supresiones y agregados al texto de Manzano. Durante siglos permaneció arraigado, con mucha fuerza, el supuesto común de que textos e imágenes producidos por gente subalterna eran piezas inacabadas. Por tanto, desde la mentalidad colonial, esas piezas requerían intervenciones de letrados blancos, a fin de completar significados supuestamente vagos o de plano ausentes, bajo el entendido de que los autores originales habían sido incapaces de completar el proceso total de significación. En el caso de la *Autobiografía* se conoce la ruta central de alteraciones. Domingo del Monte recibe el manuscrito original. Después entrega la primera parte a Anselmo Suárez y Romero, mientras que la segunda a Ricardo de Palma. Hasta hoy no se ha encontrado la parte extraviada (¿intencionalmente?) por Ricardo de Palma. Ya en 1839, Suárez y Romero tenía “corregida”

la parte encomendada. Esa parte es la que entregó a Richard Madden, quien a su vez hizo una traducción muy personal y que concluyó bajo el título *Life of the Negro Poet,* en un volumen que se presentó en 1840, durante la Convención Internacional contra la Esclavitud en Londres. En 1852, Nicolás de Azcárate preparó una nueva copia. Hubo más copias, algunas tomadas del original que se encuentra en la Biblioteca Nacional José Martí de La Habana, como la edición de Luciano Franco de 1937 y otra de Ivan Schulman de 1975.

Es importante señalar que toda esa "tradición" de agregados, tachaduras y enmiendas tenía como objetivo supuestamente limpiar el original, a fin de hacerlo más accesible. Sin embargo ese afán forma parte de un largo proceso de mutilaciones, algunas visibles, otras no tanto. El hecho es que si de por sí la *Autobiografía* fue concebida a partir de múltiples restricciones que le impedían al esclavo expresarse libremente, una vez terminado el manuscrito fue sometido a dilatados procedimientos de higienización que sucesivamente fueron eliminando muchos aspectos formales y de contenido incrustados en la voz del propio Manzano. Solo hasta las ediciones de William Luis (2007) y Alex Castro (2015) ha sido posible recuperar de la manera más fiel posible el texto tal y como lo plasmó Manzano, con todas las dificultades formales que revelan sus esfuerzos por liberar sus manos de la camisa de fuerza que le impusieron sus protectores delmontinos y, en última instancia, la esclavitud misma.

Capítulo 4. Mahomma Gardo Baquaqua. Identidades múltiples

La biografía de Mahomma Gardo Baquaqua se considera un hito documental en la historia de la esclavitud del continente americano, ya que prácticamente es el único testimonio de un esclavo secuestrado en África y llevado a las costas de Brasil en el siglo XIX. Nada más esa circunstancia ya hace que sea un documento extraordinario. Pero también es un relato excepcional porque ofrece información muy rica y detallada sobre tráfico de esclavos en territorios africanos. Además encontramos información valiosísima sobra la vida de los esclavos al interior de los barcos negreros que cubrían el Pasaje Medio, desde las costas africanas hasta algún punto en América. Pero sobre todo, la biografía de Baquaqua es muy rica respecto al permanente desasosiego físico y psíquico que vivían los esclavos durante sus vidas en cautiverio.

En este apartado analizaré algunas secciones de la *Interesante narrativa* que revelan materializaciones de identidades liminares a través de confluencias entre vínculos colectivos y legitimaciones individuales. A mi manera de ver, un aspecto extraordinario en el relato autobiográfico de Baquaqua tiene que ver con el hecho de que prácticamente no dice nada sobre sus identidades étnicas, como si restara importancia a la exposición explícita de sus vínculos más preciados. Y sin embargo, esos silencios pueden leerse también como signos de identidades en perpetuo tránsito. Después de todo, las identidades no precisan de enunciaciones explícitas para volverse relevantes en las vidas de las personas, más aún cuando las relaciones culturales, afectivas y sociales en general, de esa

persona, durante muchos años estuvieron saturadas de marginalidad, oprobio, castigos, silencios y desarraigos.

Se desconocen datos precisos sobre los primeros años de Baquaqua, sin embargo, según estudiosos de su vida como Paul Lovejoy (en Lovejoy y Lawe 2001), debió nacer hacia la década de 1820 en Djougou, una pequeña ciudad incorporada a Benín, en la zona central de África. Uno de los primeros aspectos a destacar respecto a su identidad liminar tiene que ver con sus vínculos religiosos adquiridos desde la primera infancia. Sus padres eran musulmanes, por tanto, desde muy pequeño asistió a una escuela coránica en Djougou. Su tío lo mantuvo como aprendiz en la manufactura de agujas. Fue así como se preparó para viajar por distintas provincias aledañas a su ciudad natal. Hacia 1830, Djougou se había transformado en una de las ciudades más importantes del califato de Sokoto. Tuvo contacto con mercaderes que transportaban nueces, sal, textiles, especias y otros productos destinados a Europa. Sus padres mantenían estrechos contactos con estos mercaderes, lo cual hace pensar que, desde niño, Baquaqua tenía noticias de "lejanas tierras" habitadas por gente blanca. Ahí, en su natal Djougou, que actualmente forma parte de Benín, Baquaqua creció al cobijo de una familia próspera de comerciantes musulmanes.

El aprendizaje de las primeras letras estuvo marcado por sus contactos familiares. De manera que aprendió a leer con el Corán como texto sagrado. También fue instruido en conocimientos básicos de literatura y matemáticas. Ya en plena adolescencia participó junto con su hermano en las guerras de Daboya. En una de las refriegas de esas guerras fue capturado y posteriormente liberado. El dato es relevante como indicativo de que Baquaqua vivió condiciones de esclavitud en África. Una vez liberado, regresa a Djougou, donde se convierte en sirviente del rey local Soubroukou. En una de tantas incursiones bélicas fue capturado, transportado a Dahomey y llevado a la costa, donde fue obligado a embarcarse sin saber el derrotero de su destino. En su relato describe minuciosamente las condiciones inhumanas de hacinamiento e insalubridad que tenían que soportar los esclavos adentro de los barcos negreros. Fue desembarcado en Parnambuco en 1845. Ya en ese año estaba prohibido el tráfico de esclavos desde África hasta Brasil. Sin

embargo en la práctica seguía muy activa la explotación de mano de obra esclava. Una vez en Brasil, fue comprado por un panadero. Estuvo esclavizado por dos años. Aprendió portugués y básicamente se desempeñó como esclavo mercante. Durante esos años fue víctima de tratos crueles e inhumanos, lo cual fue propicio para que se volviera adicto al alcohol. Fue tanta su depresión que estuvo tentado a suicidarse. Posteriormente fue llevado a Río de Janeiro. Ahí formó parte de la embarcación comercial *Lembrança,* la cual transportaba mercancías con cierta regularidad a Estados Unidos. En 1847 se le presenta la oportunidad de obtener su libertad en Nueva York, donde se había declarado la prohibición de esclavitud desde 1827. Decide embarcarse pues el *Lembrança* llevaría café con destino a Nueva York. El barco atracó en Nueva York en junio de ese año. Inmediatamente Baquaqua entró en contacto con abolicionistas legales que trataron de ayudarlo para que pudiera escapar del barco. Sin embargo su primer intento de fuga fue un desastre. Al no saber hablar inglés y al correr se delató ante policías. Fue detenido y encerrado en una cárcel local. Sin embargo, con ayuda de abolicionistas y tal vez con la complicidad de algunos policías, logró escapar. Posteriormente fue enviado a Haití, donde hizo amistad con el reverendo bautista W. L. Judd. De esa amistad deriva su conversión al cristianismo. Pero en esos años, Haití estaba inmerso en delicados procesos de inestabilidad política. Por tanto, Baquaqua emprende el regreso a Nueva York, donde estudia por tres años en el Central College. En 1854 se traslada a Canadá. Se sabe que en 1857 viaja a Londres. Ahí entabla contactos con la American Baptist Free Mission Society, a fin de ser enviado como misionero a África. Lo más probable es que esa misión nunca se llevó a cabo. A partir de ese año se pierden las pistas de Baquaqua.

Liminaridad temprana

Podemos conjeturar, en principio, que la familia de Baquaqua estaba plenamente integrada a la comunidad musulmana de Djougou. Sin embargo, la identificación del pequeño Baquaqua bien pudo ser limitada, pues su madre no profesaba religión alguna: "Mi madre era como muchos cris-

tianos buenos de aquí que solo les gustaba ser cristianos nominales, pero no les gustaba adorar a Dios" (2001, 44). Queda especular hasta dónde influyó en Baquaqua el desapego religioso de su madre. Lo cierto es que la figura materna debió ser propicia para el asentamiento de un espacio simbólico de autoridad distanciada frente al universo religioso, a pesar de que sus vínculos con el mundo musulmán quedaron asentados en su primer nombre. *Mahommah* permaneció indeleble como identificador nominal, durante toda su vida, con el mundo musulmán. Pierre Bordieu (1991, 117) se pregunta si en el mundo ritual los periodos de desapego temprano son fundamentales para las prácticas religiosas en el mundo adulto, sobre todo para quienes, en algún momento, ya no se sienten especialmente identificados, o más aún, pertenecientes a sus grupos religiosos de origen. No solo hablamos de los llamados *ritos de pasaje*,[86] sino de los ritos de legitimación sobre lo que será considerado sagrado. En suma, habría que tener en cuenta la importancia que tuvo el distanciamiento religioso de la madre en la abertura de ranuras deslegitimadoras del orden social, donde se hacen esfuerzos comunitarios para salvaguardar ritos ancestrales.

A diferencia de sus tempranos vínculos religiosos, Baquaqua creció bajo el manto de lazos filiales muy estrechos. Desde su nacimiento fue muy querido por sus padres, debido a que nació después de dos hermanos gemelos que murieron muy pronto. En África los gemelos son muy apreciados, pues se espera que de adultos se conviertan en personas sabias y portadoras de acontecimientos benéficos para la comunidad. En Haiti se considera que los gemelos tienen poderes para torcer voluntades y también para intervenir favorablemente bajo cualquier circunstancia (Speratti-Piñero 1981, 578).

Aquí aparece un factor de identidad importante, pues el pequeño Baquaqua fue tratado como sustituto simbólico de sus hermanos gemelos fallecidos. Muy temprano su vida fue marcada por tradiciones de transposición. Samuel Moore esboza el hecho de que al nacer después de

86 Referidos a nacimientos, transiciones de adolescente a adulto, matrimonios, muertes. Los ritos de pasaje son decisivos para demarcar momentos previos y posteriores, por ejemplo, a la circuncisión. Del rito dependerá establecer o no estigmas sobre niños no circuncidados.

sus hermanos gemelos, Baquaqua fue prodigado con afectos especiales, pero también se le impusieron pequeñas obligaciones que debía cumplir. Tanto la familia como la comunidad natal transfirieron, de manera simbólica, imágenes protectoras de los gemelos hacia Baquaqua. Esa operación daba salida a las necesidades de fluidez comunitaria y encontraba su receptáculo natural en la persona del pequeño Mahommah Gardo: "Se asumía que nunca diría nada malo, y todo lo que deseaba se le cumplía al instante" (Moore, en Baquaqua 2001, 45).

Cuando Baquaqua empezaba a crecer, como adolescente debió seguir los pasos de su hermano, cuyas labores de consejero cercano del rey lo involucraron en actividades bélicas. Fue así como intervino en refriegas guerreras. En una ocasión, tras pelear con mosquetes, tanto el rey como su hermano y él mismo tuvieron que huir para salvar sus vidas. No hay mayores datos sobre esas batallas, sin embargo, a partir de informaciones un tanto dispersas ofrecidas por Samuel Moore podemos hacernos ideas generales respecto al contexto violento, salpicado de persecuciones, fugas, capturas y periodos de aprisionamiento: "Nos escondimos en la maleza, pero el enemigo nos encontró y nos hizo prisioneros a todos. Yo fui amarrado con mucha fuerza" (50). Esos periodos de cautiverio debieron marcar a Baquaqua, pues intempestivamente experimentó sometimiento, hambre, lejanía forzada de su familia. Perdía su libertad, lo cual demarca una frontera abrupta en su vida. Siendo muy joven tiene que lidiar con las calamidades del secuestro: hambre, sed, piquetes de mosquitos carniceros. Todo eso le provocó reacciones crudas de rechazo: "Jamás deseo estar en aquel lugar nuevamente, ni en ninguno otro semejante. Fue realmente horrible" (50-51).

Su vida como esclavo empezaba a delinearse al ser vendido a otro amo y posteriormente liberado "por una pequeña suma". Aunque Baquaqua no ofrece mayores detalles sobre estos periodos de esclavitud, al parecer más o menos breves, me parece importante destacar que, en todo caso, empieza a experimentar con crudeza las calamidades de ser percibido básicamente como cuerpo de trabajo extractivo. Resultan significativas las ausencias de detalles descriptivos respecto a los tratos que recibió durante estos periodos de cautiverio. Lo más probable es que no

hayan sido tan infames como lo que habría de vivir más tarde, cuando fue capturado "por el pescuezo" para ser llevado a las playas de Benín, donde lo aguardaba un barco negrero. Aquí me parece importante señalar que los silencios de Baquaqua relativos a su vida como esclavo se pliegan a las descripciones de Olaudah Equiano, quien sí es más prolífico al enfatizar que la esclavitud africana no era tan devastadora como la esclavitud trasatlántica llevada a cabo por los europeos.

Después de un tiempo azaroso, Baquaqua es liberado y regresa a su ciudad natal. Debido a los lazos familiares entre su madre y el gobernante principal, Baquaqua es requerido por el propio rey para fungir como su guardia personal. Tal cercanía le concede privilegios y sobre todo una cierta identidad como persona distinguida dentro de su comunidad. Ese halo de preponderancia se nota en la manera orgullosa con la que describe sus días ordinarios al servicio del rey, "Yo permanecía junto al rey día y noche. Comía y bebía con él y era su mensajero dentro y fuera de la ciudad" (51).

Al referirse a este periodo, un tanto difuso, Samuel Moore subraya un cambio en el temperamento de Baquaqua. Mientras prestaba servicios de toda índole al rey "se tornó muy impío" (53). Efectivamente, según relata el propio Baquaqua, él mismo llegó a cometer acciones ilícitas bajo tutelaje del jefe de Soubroukou, localizado a escasos kilómetros de Djougou. Participó en actos de saqueo contra personas comunes, aunque todo el tiempo trata de mantener distancia de aquellos actos vergonzantes asumiendo que "en aquella época, yo sabía poco lo que era la impiedad" (53). En esa misma lógica justificativa desea mostrar que las acciones colectivas de los soldados lo excedían, como si fatídicamente hubiera sido arrastrado por fuerzas incontenibles superiores a sus posibilidades de oposición. A nivel de identidad liminar estas justificaciones tienen gran importancia. Baquaqua desea tomar distancia de un pasado en el que por primera vez participó como agente ejecutor de acciones violentas. Hay una suerte de eco resonante que intenta decirnos algo como: *en realidad yo no era así; fui víctima de las circunstancias*. Por primera vez en su vida, el frenesí del poder encendía impulsos depredadores. Para Baquaqua, el fundamento básico de las tropelías que cometió al lado de soldados se debía al poder sin límites concedido por el rey a los cuerpos castrenses de seguridad. Un

poder garante, además, de impunidades ilimitadas. Baquaqua reconoce, aun contra sus principios, haberse integrado a tropas militares acostumbradas al saqueo en virtud de tener amplísimos márgenes de protección e impunidad por parte del rey. Pero casi lacónicamente admite que, de algún modo, todos eran víctimas de un sistema cruel,

> [...] ellos (los soldados) se lanzaban sobre el pueblo y tomaban todo lo que escogían. Cualquier resistencia era inútil pues todo el mundo conocía el decreto del rey favorable a sus tropas militares. Estos privilegios eran concedidos a las tropas militares en lugar de pago, de modo que saqueábamos para fines de sobrevivencia (53).

Y sin embargo, a pesar de haber participado en abusos contra la población, Baquaqua parece regodearse al recordar los privilegios y la posición de poder que mantuvo gracias a la estrecha cercanía con el rey. Llegó a convertirse en su favorito. Hacía labores de mensajero, consejero, mercader y vigía. Llama la atención la serie de detalles que proporciona respecto a las maneras en que él y otros soldados confiscaban vino para satisfacer los caprichos del rey. Emboscaban a mujeres que cargaban garrafas sobre sus cabezas, exigiendo buen vino a manera de tributo confiscado. También confiscaban otros productos para el rey. Baquaqua narra ese pillaje desde una candidez ambivalente. Por un lado mantiene vivo cierto orgullo por haber sido elegido como favorito del rey, pero por otro lado justifica con cierta vergüenza ese pillaje aduciendo que formaba parte de sus obligaciones de lacayo, casi como esclavo personal del rey. Aquí la identidad de Baquaqua se vuelve obtusa y ambivalente. Persisten las discusiones acerca del estatus que mantuvo en esa época.

Identidad desde el pillaje

Una vez en este punto, quisiera destacar la posición que él mismo mantiene, no tanto como esclavo sino como sujeto ejecutor y propiciatorio de pillaje. Esto significa que de algún modo él también adopta, al menos

por un tiempo, actitudes coloniales que posteriormente serán tan gravosas para él. Por un lado mantiene la idea de que hay ciertos objetos del deseo, como el vino, que deben conseguirse a toda costa, sin mediación de trabajo, solo como bienes que pueden ser obtenidos mediante confiscación o saqueo abierto. Por otro lado, en su discurso también se difuminan y casi desaparecen las mujeres víctimas de saqueo. Todo el tiempo aparecen pasivizadas, representadas como simples portadoras de un producto muy deseado:[87] "Las mujeres solamente cargaban vino para el mercado [...] Si una mujer no cargaba vino suficiente para el uso del rey, otras eran abordadas de la misma manera hasta obtener vino suficiente" (54). Vemos cómo, en efecto, las mujeres son reducidas a una función de cargadoras mercantes. Lo demás parece no importarle nada. Incluso dedica más atención a la calidad del vino que a los problemas de las mujeres asaltadas. Las introduce en su discurso como seres fantasmales que deambulan por caminos indefinidos. Seguramente, Baquaqua estaba muy permeado de tradiciones orales en las que también las mujeres aparecían en roles secundarios.

Sin duda, Baquaqua logra establecer lazos de identidad con el mundo circundante al rey. A pesar de las descripciones escuetas, inferimos apego a privilegios reservados a unos cuantos allegados. Su apego hacia su comunidad natal está muy intercedido por el tiempo que pasó al servicio del rey. De ahí ese tono amargo, casi despechado, cuando reflexiona sobre las envidias e intrigas desatadas a raíz de ascender en agrado y posición de privilegio junto al rey: "cuando cualquier persona muestra evidencias de haber conquistado una posición de eminencia en el país, inmediatamente se vuelve blanco de envidias" (56).

El reclamo es relevante porque Baquaqua apela a un comportamiento colectivo que tarde o temprano terminará cobrándole caro esa osadía de haber logrado posiciones que lo acercaban a círculos estrechos del rey. Su reclamo bordea lo personal y lo colectivo. Mentes envidiosas

[87] Indudablemente mi observación excede los contornos valorativos de la época. No solo Baquaqua menospreciaba a las mujeres. Vivía en una sociedad que, en términos generales, las valoraba como vientres reproductivos y como ayudantes en oficios domésticos.

tramaban en contra suya desde la sombra. La palabra *venganza* aparece como elemento sórdido, impregnado a la vez por un halo de fuerzas inexorables, más allá de su voluntad, como si una marea de corrientes cruzadas lo hubiera expulsado para siempre: "cuando quedó claro que mi situación era de lealtad y confianza delante del rey, fui obviamente separado como objeto preferido de venganza por una parte envidiosa de mis compatriotas" (56). Destaco en este caso el uso de un marcador de identidad nacionalista, lo cual produce un claro movimiento de desarraigo étnico. De hecho, esa envidia enquistada, incontrolable, capaz de granjearle enemigos, trastoca su vida e influye en la gran catástrofe cernida sobre su horizonte vital, me refiero a la esclavitud trasatlántica.

Cuando se habla de esclavitud trasatlántica generalmente se refuerzan imágenes a gran escala de esclavos ya ubicados en haciendas o plantaciones americanas. El caso de Gardo Baquaqua es muy significativo porque él mismo demuestra que en aquellos días el monstruo de la esclavitud podía presentarse a partir de acontecimientos fortuitos. Para los cazadores de esclavos, muchos de ellos nativos africanos, cualquier eventualidad era válida si aportaba dividendos económicos.

Durante todo ese periodo, previo a su vida como esclavo en Brasil, Baquaqua experimenta algunos tránsitos liminares un tanto periféricos, aunque no por ello menos relevantes. Uno de ellos ocurre cuando se topa por primera vez con un hombre blanco en Gra-fe. La descripción es breve, escueta, pero suficiente como para que Baquaqua vincule a ese hombre blanco con el uso de casas "extrañas" con ventanas, percibidas como una tecnología relacionante, generadora de expectativas desconocidas.

Pero además de modos de vida alternos a los suyos, las casas de los blancos aparecen en su horizonte vital como un territorio de dominio colonial. Invitado a pernoctar en la casa de un hombre blanco, por la mañana descubre que el negro de servicio es Wu-ru, un viejo conocido oriundo también de Zugu, su tierra natal. Ahí se abre una ranura de mundos alternos. Por primera vez el relato revela abismos de identidades imbricadas entre blancos y esclavos negros, pero no sólo eso, también observa vínculos de identidad a través de signos móviles, como eran los diferentes cortes de cabello entre negros. De ese modo podían

saber de qué partes de África provenían unos y otros. Más tarde, en sentinas o en las mismas plantaciones de trabajo en América, los cortes de cabello volvieron a cobrar relevancia como elementos simbólicos de identidad originaria.

Inmediatamente después de estos sucesos, Baquaqua transita, sin saberlo del todo, hacia un mundo de esclavitud en escala transcontinental. Es importantísimo hacer notar que desde el primer momento en que ocurre esa transición, es decir, durante los momentos previos en que será embarcado rumbo a Brasil, Baquaqua es sometido a una nueva escala de terrores nunca antes experimentados, ante la inminencia de sufrir golpes, latigazos, encierros y de ser marcado con un hierro ardiente. Al mismo tiempo experimenta incertidumbres a otra escala, sobre todo cuando ve por primera vez el navío que habría de trasladarlo a Brasil. Imagina que se trata de un enorme adoratorio en el que hombres blancos habrían de masacrarlo (66). Las sospechas de Baquaqua no eran infundadas, ni mucho menos.

Nueva esclavitud liminar

Muy pronto, al llegar a la playa percibe las enormes dimensiones de la tragedia cernida sobre su futuro. Nunca antes había visto tal cantidad de esclavos encadenados por el cuello en un mismo lugar. Sus temores se vuelven asediantes: "como quisiera que aquella arena se abriera sobre mis pies y me engullece ahí mismo […] no consigo describir mi miseria" (66). Debía ser un espectáculo desolador. Cientos de esclavos traídos de diferentes regiones interiores, hacinados, encadenados, atrapados en vorágines de silencios incomprensibles, privados de libertades mínimas y sometidos a la tortura de la incertidumbre. Baquaqua no solo repara en la tragedia del cautiverio en tierra, las condiciones mismas del abordaje a los navíos ya son desastrosas y terribles en sí mismas. Cerca de treinta personas murieron ahogadas antes de abordar, dice Baquaqua.

Aquí aparece otro momento de inflexión identitaria en el relato y en la vida misma de Baquaqua. Se trata del episodio relativo a las terribles con-

diciones de hacinamiento e insalubridad que vivían los esclavos al interior del barco negrero. Sería ocioso, de mi parte, repetir detalles narrados por el propio Baquaqua. Más relevante me parece destacar aquí la representación del Atlántico y del barco negrero como espacios de violencia generadores de experiencias traumáticas indelebles en la memoria de Baquaqua y seguramente de millones de esclavos secuestrados y embarcados rumbo a costas americanas (Nascimento dos Santos 2013): "La asquerosidad e inmundicia de aquel lugar horrible, jamás desapareció de mi memoria [...] hasta hoy todavía mi corazón adolece cuando pienso en aquello" (68).

Antes de proseguir con pormenores del hacinamiento en las sentinas, Baquaqua hace una leve digresión para introducir un argumento utópico dirigido a las entrañas mismas de la esclavitud como sistema. Aquí lo relevante, me parece, es que lo utópico no atenúa la validez del argumento, pues Baquaqua parte de su propia experiencia. Qué pasaría, se pregunta, si cualquier esclavista tuviera que tomar un solo día el lugar de un esclavo en un barco negrero, o en un campo de arroz o de algodón. Baquaqua lo tiene claro. Sin duda, al término de un solo viaje en cualquier barco negrero, esa persona esclavista inmediatamente se transformaría en abolicionista.

Un aspecto de gran relevancia en la liminaridad identitaria de Baquaqua se manifiesta en la negación permanente a la que eran sometidos los esclavos: "Sufríamos muchísimo por la falta de agua. Nos era negado todo lo que precisábamos" (69). Agua, comida, aire fresco, luz solar. Cuando mucho esas necesidades básicas para la vida les llegaban a cuentagotas, pero toda necesidad se recrudecía aun más debido al aislamiento. Paradójicamente, aunque pasaban los días hacinados en la oscuridad de las sentinas, Baquaqua dice que se sentían profundamente abandonados. Los habían despojado totalmente de cualquier derecho a recibir cuidados mínimos para preservarlos con vida. Baquaqua descubre, como en una alucinación de terror, hasta dónde los habían convertido en cuerpos desechables. Quienes mostraban signos de inanición simplemente eran arrojados al mar sin mayores miramientos.

Así, el Atlántico vuelve a configurarse en el relato de Baquaqua, no como fuente de vida, sino como cementerio infinito; último reducto de

migración forzada. En otros momentos del relato, el mar será mosaico de identidades inacabadas debido a los tránsitos de separación perpetua desde los orígenes territoriales africanos hasta las nuevas raíces nunca escogidas o deseadas en territorios americanos. Por lo pronto, antes de arribar a Pernambuco, el mar es concebido también como fosa común de exterminio silencioso. No es casual que Baquaqua dedique unas líneas escuetas, casi crípticas, a los momentos en que esclavos extremadamente débiles o enfermos, aún con vida, eran arrojados sin escrúpulos al mar. La brevedad se corresponde con la idea de cuerpos absolutamente deshumanizados, despojados de cualquier honra fúnebre, subsumidos a la vehiculización de los negocios esclavistas.

Ahora bien, esos crímenes también evidencian otro aspecto liminar incrustado en la experiencia atlántica de Baquaqua. Indirectamente aparecen las jerarquías espaciales al interior de los navíos. Arriba, la cubierta como ese espacio superior oxigenado, donde capitanes y ayudantes deambulan, comen y beben. Abajo, la sentina como inframundo degradado, oscuro, pestilente, donde los esclavos sufren todos los despojos posibles de humanidad. Remarco este aspecto porque ya en Baquaqua la sentina cobra especial relevancia como mazmorra flotante, como lugar del silencio sórdido, donde los esclavos son amontonados peor que animales. Desde esta perspectiva, podemos entender la sentina del barco negrero como prisión aglutinadora de microsistemas culturales y micropolíticos en movimiento. Sidney Mintz y Richard Price (2003) observan que el navío negrero era percibido por los esclavos como un monstruo devorador de mujeres, niños y hombres tragados en calabozos pestilentes.

Baquaqua llega a costas de Pernambuco el 30 de marzo de 1845. Antes del desembarco aparece otra contracción liminar en la diáspora forzada de Baquaqua: el silenciamiento. La primera advertencia que reciben los esclavos antes de bajar a tierra es precisamente callar: “no hacer ningún tipo de alarde, de lo contrario nuestras vidas estarían en peligro” (69). Aunque Baquaqua no se explaya en esta parte, está claro que se trata de una advertencia de gran calado. De fondo se trata de hacer valer un fundamento esclavista muy antiguo: eliminar de golpe cualquier

tentativa de que los cautivos testimonien su propia verdad. Se trata también de obturar, bajo amenaza, cualquier intento de confesión. Una vez en tierra, los esclavos deben quedar aislados y excluidos de cualquier derecho testimonial. Esa vigilancia implicaba impedir cualquier posibilidad de hablar frente a otro que escucha. Doble amenaza cernida sobre los esclavos, porque además de negar derechos de habla, también se les niega el derecho de ser escuchados.

Ese otro exterior, imprescindible para materializar cualquier acto testimonial, será excluido desde un principio. De ese modo, los esclavos quedaban todavía más indefensos, porque sistemáticamente eran impedidos de tener algún interlocutor que eventualmente pudiera desempeñar un cierto papel protector. Es por ello que, en todo ese proceso narrativo de avistamiento temprano, en las inmediaciones costeras de Pernambuco, Baquaqua parece hablar todo el tiempo de manera monológica, para sí mismo, ya que no percibía en el horizonte inmediato ningún interlocutor confiable. Por supuesto, sus impresiones iniciales lo remiten al instante a los terrores del castigo físico. Al llegar a la costa es vendido a un panadero que vivía en las afueras de Recife. La primera descripción que hace de la hacienda cercana a la costa, donde son llevados para ser vendidos, es la del amo azotando "tranquilamente" a un niño (70). Esa imagen proyectaba el horizonte inmediato que le esperaba: castigo, dolor, humillación, cautiverio perpetuo.

Ahora bien, los silenciamientos amenazantes que trataron de imponerle a Baquaqua desde el desembarco, muy pronto se ven alterados por sus propias necesidades liminares de supervivencia. Descubre, como ya lo había hecho Olaudah Equiano, la importancia de aprender, cuanto antes, el idioma de los amos. Baquaqua sabe que aprender portugués le permitirá equilibrar un poco las relaciones de sujeción ante su primer amo, un panadero afincado lejos de Pernambuco. De ese modo consigue adular, expresar sus buenos deseos respecto a los trabajos encomendados y, lo más importante, la lengua vehicular le sirve como instrumento apaciguante contra la ira, siempre latente, de sus amos. Pero si bien el portugués le sirve para comunicarse, también es instrumento de dominación. El amo le ordena en portugués. Él debía asentir o responder

asertivamente en portugués. Al mismo tiempo, en casa del amo panadero empieza a vivir una nueva colonización de carácter religioso. Debe postrarse ante imágenes que aún le son desconocidas.

> Él tenía un reloj grande a la entrada de la casa, en el cual había algunas imágenes de barro usadas para la adoración. Todos nos teníamos que arrodillar delante de ellas. La familia enfrente los esclavos atrás. Fuimos enseñados a cantar algunas palabras cuyo significado desconocíamos. También teníamos que hacer la señal de la cruz varias veces (71).

Aquí destaco la ausencia de figuras sacerdotales, al menos como agentes persuasivos. Todo apunta a la implementación vertical de adoctrinamiento por contacto directo con ritos y signos de adoración forzosa. Tampoco aquí hay discursividad extensa, pero está claro que el sometimiento oligatorio, bajo amenazas de azotes, debió afectarlo profundamente. No es fácil discernir las consecuencias del adoctrinamiento religioso, sin embargo se advierte que para Baquaqua significaba la aceptación obligada de un régimen de vida basado en creencias, rituales y prácticas religiosas que le eran ajenas y que implicaban también la aceptación obligada de la noción de pecado, lo cual reforzaba poderes del amo porque una parte del adoctrinamiento de los esclavos se sustentaba en el sobreentendido de que los esclavos eran pecadores por naturaleza.

En realidad, como sostiene Vila (2000), esa presunción del pecador esclavo servía más que nada para que los amos pudieran asegurar su control severo sobre los esclavos. En general el adoctrinamiento que sufría Baquaqua era otra vía depurativa para incorporarlo de forma dócil al sistema de sujeción productiva. Además, los esclavos catequizados aumentaban su valor comercial. Tengamos en cuenta que la religión promovía entre los esclavos la aceptación inobjetable de su estado. Reproduzco una cita de un catecismo del siglo XVIII en la que se especifica el mandato de Dios hacia los esclavos: "El esclavo que cumple lo que debe hacer para ser buen esclavo, tener mucha cortesía con su amo, servirlo porque Dios quiere que lo sirva, quererlo mucho porque Dios le manda que lo quiera mucho" (Duque de Estrada 1989, 52).

Los efectos de esa sumisión legitimada por la Iglesia católica fueron devastadores para muchos esclavos. Baquaqua entra en círculos borrascosos de depresión. Se refugia en el alcohol. Tiene pensamientos suicidas. Hastiado de maltratos, huye del amo panadero. En su precipitado escape estuvo a punto de morir ahogado en un río, pero afortunadamente es rescatado por unos hombres que lo ven desde un barco. Si bien es capturado, devuelto con el amo panadero y sometido a castigos severísimos, Baquaqua está convencido de haber librado la muerte solo porque Dios le ha mandado una gran señal y debe aprovecharla. Esos castigos le dejan cicatrices corporales que habrán de marcarlo durante toda su vida.

Finalmente, el amo panadero lo vende a José da Costa, capitán y copropietario del navío *Lembrança*. Como una ironía del destino, el nombre del barco parece honrar los recuerdos, algo que para él ha sido trágico. Ahora bien, su identidad vapuleada se materializa a través de las cicatrices físicas y psíquicas. De ese modo los recuerdos de la esclavitud se inscriben en el cuerpo como huellas indelebles que hablaban de odios y castigos ejecutados caprichosamente al margen de cualquier institución protectora. En varias ocasiones, Baquaqua enfatiza lo repentino y atrabiliario de azotes que llegaban por cualquier motivo. Así le ocurre en un barco donde sirvió de ayudante. La esposa del comandante lo chicoteaba "dependiendo como estaba su humor" (76). Un humor, por supuesto, cambiante, volátil, fuera de cualquier vigilancia institucional. A ratos ese mismo humor podía servir de asidero protector, sin embargo, bajo cualquier pretexto impulsaba crueles castigos porque los límites de los amos eran demasiado laxos como para no permitirse azotar espaldas de esclavos hasta quedar exhaustos.[88]

Otro cambio liminar de gran relevancia en la vida de Baquaqua se produjo cuando se convirtió en esclavo marítimo. Viajó en barco hacia Río Grande. Como le sucedió a Olaudah Equiano, él también desarrolló una perspectiva distinta de la esclavitud pues en el barco mantuvo otra clase de interacciones y sobre todo empezó a ser valorado como un

[88] Aquí mismo he mencionado cómo en relatos de esclavos era común enfatizar que amos y mayorales solían azotar esclavos sin piedad, hasta quedar exhaustos.

trabajador más especializado. Sin embargo, al enfrentar momentos de grave peligro para su vida, como las veces en que el barco mercante quedó atrapado en fosas de marea brava, se manifiestan con terrible fuerza los menosprecios hacia su condición de esclavo. Sufre gritos, golpes, castigos, anulaciones arteras como persona. "Me sentía una persona sin esperanza o perspectiva de liberación. Yo no tenía ninguna esperanza en este mundo y no conocía nada sobre el mundo para vivir" (77).

Tales niveles de desesperanza se habían recrudecido por la falta de perspectivas mínimas para mantener una vida llevadera. Baquaqua se lamenta profundamente de no tener al menos dos certezas que le permitan mantener expectativas de vida futuras: ser cristiano y alcanzar la libertad. Ambas metas se vuelven imprescindibles en su vida, como mecanismos de autoidentificación positiva.

Su conversión al cristianismo ocurre hacia 1848. Remarco esta fecha porque Baquaqua debe esperar al menos unos ocho años desde que fue transportado a Brasil (hacia 1840), para ser aceptado oficialmente como miembro de la comunidad cristiana (Lovejoy 2002). Mientras tanto, numerosas vicisitudes, escollos y peligros librados se le presentan azarosamente a lo largo de cada travesía. Baquaqua las va interpretando como señales divinas de redención. Incluso, podría decirse que la gran señal leída por Baquaqua como proximidad a la redención es su propia sobrevivencia. Haber librado el Pasaje Medio desde África. Haber soportado prisión y castigos brutales en Pernambuco. Haber sido rescatado cuando estuvo a punto de morir ahogado en un río. Baquaqua sobrevive a todas esas penurias de un modo que él mismo no duda en calificar de milagroso. Su fuerza de voluntad excede cualquier sufrimiento. Ni el racismo experimentado más tarde en Nueva York, ni los peligros en Haití consiguen quebrarlo.

Su identidad en busca de redención cristiana se mantiene viva, en constante transformación. Sus afanes integradores hacia el cristianismo se intensifican en la medida en que no consigue establecer conexiones duraderas con alguna comunidad de esclavos en América. Baquaqua sufre aislamientos permanentes. Solamente logró una cierta integración comunitaria cuando fue aceptado como miembro de la Sociedad de Mi-

sión Libre Bautista Americana en Nueva York. Se ha especulado hasta dónde pudo influir su identidad musulmana. Lo más probable es que poco, salvo el nombre que mantuvo todo el tiempo. Sus convicciones religiosas de origen no parecen cobrar especial relevancia en el periplo de las Américas. Desde muy pequeño, en África, se alejó de la ortodoxia musulmana, de manera que su filiación religiosa de origen no le impidió buscar afanosamente el cristianismo. La ruta más corta se produce casi por casualidad cuando el 24 de abril de 1845 el *Lembrança* zarpa hacia Nueva York llevando un cargamento de café. La sola posibilidad de emprender ese viaje significó para Baquaqua abrir de nuevo las compuertas de la esperanza hacia la libertad. Aquí habría que detenerse a reflexionar sobre las dimensiones de esa posibilidad esperanzadora para una persona sujeta a esclavitud, casi con nulas expectativas de obtener libertad a corto plazo. Esa "alegría radiante" (80) expresada por Baquaqua después de saber que estaban por hacer un viaje a tierra libre, sintetiza la enorme importancia de la libertad, no como un acto concreto, sino como una perspectiva de vida intervenida por rumores, voces y diálogos gestados circunstancialmente: "Estaba muy alegre de que yo sería un hombre libre [...] la mañana de nuestra partida para aquella tierra de libertad de la cual tanto habíamos oído hablar" (80). Por supuesto aquí aparece, una vez más, un elemento discursivo idealizante. Más que una ciudad estrictamente real, Nueva York ya era un horizonte de figuraciones compensatorias, tal vez míticas, para miles de esclavos. Estoy de acuerdo con Elvira Narvaja (2009, 20) respecto a la importancia de seguir los hilos discursivos a la manera de Morelli, esto es, dedicando especial atención a los elementos aparentemente subsidiarios, periféricos, incluso a todo aquello que aparenta ser accesorio. Es el caso de la alegría en apariencia fugaz de Baquaqua. Podemos percibirla como un rasgo individual y también como una agencia colectiva de sobrevivencia en busca de libertad y ciudadanía. Porque las genealogías del escape esclavo también han de entenderse desde las ensoñaciones felices que permitían configurar territorios idealizados. Esa era otra manera de humanizar sus existencias, de reinventarse reflexivamente como sujetos colonizados y desarraigados por la fuerza (Oliveira de Santana 2020). Subrayo la euforia de Baquaqua ante la perspectiva de

viajar a Nueva York, porque esa esperanza restitutiva no es, ni mucho menos, una posibilidad remota surgida de los tremendos deseos de libertad, sino otra forma de resistencia ontológica que a muchos esclavos les permitió sobrevivir a la diáspora forzada desde África.

Pero, una vez más, el mundo real demostró a Baquaqua que las esperanzas de los esclavos están llenas de escollos brutales. Ya en el viaje a Nueva York, Baquaqua sufre nuevas crueldades. El navío seguía siendo espacio de castigo. Baquaqua es azotado por cualquier nimiedad. Observa al capitán cometer atrocidades contra mujeres. "¿Cuál será su destino?" (83) se pregunta Baquaqua lanzando una introspección acusatoria, sabedor de la imposibilidad de aplicar castigo a los perpetradores de abusos criminales contra esclavos.

A pesar de las penurias sufridas en el viaje a Nueva York, Baquaqua percibe la cercanía de otro horizonte a su alcance. Dice que un inglés a bordo les enseñó la palabra *free.* Baquaqua introduce una verbalización textual, casi como un blasón simbólico mostrado por todo lo alto desde las barandillas de cubierta: "cuántas veces la repetí, muchas, muchas veces" (83). Aquí ocurre otro sortilegio liberador. Baquaqua escucha relatos sobre negros libres en Nueva York. De ese modo la noción de libertad adquiere nuevos alcances, porque esos relatos lo remiten directamente a *lo que podría ser* en términos de su propia libertad. El mundo, la realidad misma debió cambiar, sin duda, a raíz de esos relatos, pues como asumen Teresa Carbuja, Lupicinio Íñiguez y Félix Vázquez (2000), especialistas en narratividad, los relatos orales determinan y dotan de nuevos significados al mundo real, incluido aquel que está por venir. Quiero subrayar el hecho de que el mundo libertario deseado por Baquaqua estaba profundamente atravesado por relatos orales que tenían el poder de constituir ideas, escenarios, prácticas y acontecimientos sobre la libertad como territorio posible. Además, en esos relatos, Baquaqua incorpora conceptos y categorías que le permitían explicar un futuro nuevo, aún por descubrir. Después de todo, el mundo literalmente se va construyendo en la medida en que las personas hablan, escriben y discuten sobre él (Potter 1998). Coextensivamente ese mundo narrado afecta a profundidad las construcciones de identidad y otredad del yo. Para Baquaqua

era decisivo escuchar relatos sobre libertades de negros en Nueva York porque de ese modo podía hacer que su futuro inmediato, imaginado en libertad, tuviera consistencia visual, no abstracta ni efímera, sino mucho más tangible conforme a sus propias expectativas de ciudadanización. Al mismo tiempo esas historias aligeraban sus miedos, les concedían valor supraindividual a sus anhelos y lo ayudaban a concebirse, no como un sujeto en perpetua sujeción, sino como alguien a punto de convertirse en sobreviviente de la esclavitud.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO. 1989. *La población negra de México,* 3ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Veracruzana.

ALAPERRINE-BOUYET, MONIQUE. 2007. *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial.* Lima: Institut français d'études andines-Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Riva-Agüero.

ALJOE, NICOLE N. 2007. "Caribbean Slave Narratives: Creole in Form and Genre". *Anthurium 2.1,* 29 de octubre. http:/ /anthurium.miami.edu/volume_2/issue_1/aljoe-slave.htm.

ALLEN, JESSICA. 2012. "Pringle's Pruning of Prince: The History of Mary Prince and the Question of Repetition". *Callaloo* 35, núm. 2: 509-519. The Johns Hopkins University Press.

ANATOL, GISELLE LIZA, Wilfred Raussert y Joachim Michael. 2020. "Slave Narratives". En *The Routledge Handbook to the Culture and Media of the Americas.* Nueva York: Routledge Handbooks.

ANDERSON, DOUGLAS. 2004. "Division below the Surface: Olaudah Equiano's Interesting Narrative". *Studies in Romanticism* 43, núm. 3: 439-460. The Johns Hopkins University Press. https://www.jstor.org/stable/25601689.

ANDERSON, LINDA. 2001. *Autobiography.* Londres y Nueva York: Routledge.

ANZALDÚA, GLORIA. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza.* San Francisco, CA: Aunt Lute Books.

ARRELUCEA BARRANTES, MARIBEL. 2016. "Algunas reflexiones en torno a la esclavitud peruana y las identidades étnicas coloniales". *Revista Latino-Americana de Estudios Avançados* 1, núm. 1: 86-100.

BANKS, WILLIAM M. 1996. *Black Intellectuals: Race and Responsibility in American Life*. Nueva York: W. W. Norton.

BANNER, RACHEL. 2013. "Surface and Stasis: Re-reading Slave Narrative via The History of Mary Prince". *Callaloo*, 36, núm. 2: 298-311. The Johns Hopkins University Press.

BAQUAQUA, MAHOMMAH BARDO. 2001. *A Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua (Samuel Moore).* Chapel Hill: Academic Affairs Library-University of North Carolina.

BAKER, HOUSTON. 1995. "Introducción". En *Vida de un esclavo americano, escrita por él mismo.* Barcelona: ALBA Editorial.

BARTHES, ROLAND. 1980. *Mitologías.* Ciudad de México: Siglo XXI.

BARRETT, LINDON. 1995. "African-American Slave Narratives: Literacy, the Body, Authority, in American Literary History". *Imagining a National Culture* 7, núm. 3: 415-442. Oxford University Press. https://www.jstor.org/stable/489846.

BEECHER STOWE, HARRIET. 2018. *La cabaña del tío Tom.* Ciudad de México: Porrúa.

BENVENISTE, ÉMILE. 1971. *Problemas de lingüística general I.* Ciudad de México: Siglo XXI.

BERNSTEIN, BASIL. 1973. *Class, codes and control.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

BHABA, HOMI K. 1990 "The Third Space". *Interview with Homi Bhabha in Identity: Community, Culture, Difference*, 207-221. Londres: Lawrence and Wishart.

BHABHA, HOMI K. 1994. *The Location of Culture.* Nueva York: Routledge.

BLANCKAERT, CLAUDE, dir. 2019. *La Vénus Hottentote. Entre Barnum et Museum.* París: Publications scientifiques du Muséum. (Open Edition Books).

BLOOM, HAROLD. 2005. *Cómo leer y por qué.* Barcelona: Anagrama.

BORDIEU, PIERRE. 2001. *Language & Simbolic Power*, editado por John Thompson. Cambridge, RU: Polity Press.

BOUDON, RAYMOND. 1989. *The analysis of ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

BOZEMAN, TERRY. 2003. "Interstices, Hybridity, and Identity: Olaudah Equiano and the Discourse of the African Salve Trade". *Studies in the Literary imagination* 36:2. Georgia State University.

BRAVO, VÍCTOR. 2005. "El miedo y la literatura". *Anales de Literatura Hispanoamericana* 34: 13-17.

BROWDER, LAURA. 2000. *Slippery Characters: Ethnic Impersonators and American Identities*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

BURGOS CANTOR, ROBERTO. 2007. *La ceiba de la memoria*. Bogotá: Seix Barral.

CARBUJA, TERESA, Lupicinio Íñiguez y Félix Vázquez. 2000. "Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad". *Análisis*, núm. 25: 61-94.

CARPENTIER, ALEJO. 2004. *El reino de este mundo.* Barcelona: Seix Barral.

CARUSO, IGOR. 2003. *La separación de los amantes.* México: Siglo XXI.

CASTRO, ALEX, ed. 2015. *Juan Francisco Manzano. Autobiografía.* Cuba: Ediciones Matanzas.

COATES, TA-NEHISI. 2021. *Entre el mundo y yo.* Barcelona: Seix Barral.

COHEN, ESTHER. 2012. *Con el diablo en el cuerpo.* México: Taurus-Universidad Nacional Autónoma de México.

CRAFT, WILLIAM. 1969 (1860). "Running a Thousand Miles for Freedom; or, the Escape of William and Ellen Craft from Slavery". En *Great Slave Narratives*, editado por Arna Bontemps, 269-331. Boston: Beacon.

CRESPO, ALBERTO. 1995. *Esclavos negros en Bolivia.* La Paz: Academia Nacional de Ciencias en Bolivia.

DAVIS, ANGELA. 2010. "Presentación". En *Vida de un esclavo americano. Escrita por él mismo*, Frederick Douglass. Madrid: PF Editores.

DE CERTEAU, MICHEL. 2006. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

DE SANTANA, OLIVEIRA. 2020. "Inscricao como resistencia ontológica: Mahommah Gardo Baquaqua e sua narrativa para liberdade". *Revista da ABPN* 12: 410-430. Edición especial: "Africanos, escravizados, libertos biografias, imagens e experiências atlânticas".

DEL MONTE, DOMINGO. 2002. *Centón epistolario*, vol. 2, editado por Sophie Andioc Torres. La Habana: Imagen Contemporánea. https://doi.org/10.1017/CBO9780511553844.004.

DELGADILLO NÚÑEZ, JORGE. 2019. "La esclavitud, la abolición y los afrodescendientes: memoria histórica y construcción de identidades en la prensa

mexicana, 1840-1860". *Historia mexicana* 69, núm. 2. Ciudad de México. https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/issue/view/310.

DOUGLASS, FREDERICK. 2010. *Vida de un esclavo americano. Escrita por él mismo*. Madrid: PF Editores.

DU BOIS, W. E. B. 1990. *The Souls of Black Folk.* Nueva York: Vintage Books.

DUITSMAN JANET, CORNELIUS. 1991. *When I Can Read My Title Clear: Literacy, Slavery, and Religion in the Antebellum South*. Columbia: University of South Carolina Press.

DUQUE DE ESTRADA, NICOLÁS. 1989. *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*. Barcelona: Sendai Ediciones.

ECO, UMBERTO. 2007. *Historia de la fealdad.* Barcelona: Lumen-Random House-Mondadori.

EQUIANO, OLAUDAH. 1999. *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el Africano. Escrita por él mismo.* Madrid: Ediciones Miraguano.

ESCALONA SÁNCHEZ, MARTHA SILVIA. 2005. "Los momentos que preceden a la 'Conspiración de la Escalera' en la jurisdicción de Matanzas. La población negra de la zona (1840-1844)". *Anales del Museo de América* 13: 301-316.

FAIRCLOUGH, NORMAN. 1989. *Language and Power*. Nueva York: Longman.

FISHER, DEXTER y Robert Etepto. 1979. *Afro American Literature.* Nueva York: Modern Language Association of America.

FOUCAULT, MICHEL. 2003. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL. 2004. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona .

FOUCAULT, MICHEL. 2007. *Los anormales.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, MICHEL. 2010. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Colège de France (1983-1984).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FRITH, SUSAN. 2009. "Buscando a Sara Baartman". *Johns Hopkins Magazine* 61, núm. 3. https://pages.jh.edu/~jhumag/0609web/sara.html.

GALLEGO DURÁN, MAR. 2011. "El racismo científico del siglo XVIII y las estrategias de auto-representación: La narrativa interesante de Olaudah Equia-

no". *Estudios Ingleses de la Universidad Complutense*, 19: 71-87. http://dx.doi.org/ 10.5209/rev_EIUC.2011.v19.36244.

GINZBURG, CARLO. 1981. *El queso y los gusanos.* Barcelona: Muchnik.

GLANTZ, MARGO. 1997. *Las genealogías.* México: Mondadori.

GOFMAN, ERVING. 1970. *Ritual de la interacción.* Buenos Aires: Editorial tiempo contemporáneo.

GOFMAN, ERVING. 2006. *Estigma. La identidad deteriorada.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

GONZÁLEZ ARCE, TERESA. 2020. *La mala memoria.* México: Universidad Autónoma de Querétaro.

GRIFFIN, JOHN. 2015. *Negro como yo.* Salamanca: Kadmos.

GUSDORF, GEORGES. 1980. "Conditions and Limits of Autobiography". En *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, editado por James Olney, 28-48. Princeton University Press.

GUTIÉRREZ, SILVIA. 2003. "El discurso argumentativo. Una propuesta de análisis". *Escritos.* Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, enero-junio. BUAP.

GUTIÉRREZ CHAM, GERARDO. 2017. "The Other Side of the Iron: Parrhesia of Slaves in the Indias". En *The Routledge Companion. Inter-American Studies.* Londres y Nueva York: Routledge.

GUTIÉRREZ CHAM, GERARDO. 2020. "Silencing". En *The Routledge Handbook to the Culture and Media to the Americas.* Nueva York: Routledge.

HARVEY, ELWOOD y Samuel Gridley Howe. 2007. "Dos historias de esclavitud". *Letras Libres* núm 71, agosto.

HILDRETH, RICHARD. 1856. *Archy Moore, the White Slave or Memoires of a Fugitive*. Nueva York y Auburn: Orton & Mulligan.

IBARRA, ANA CAROLINA. 2010. *El clero de la Nueva España durante el proceso de Independencia 1808-1821.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

KAMEN, DEBORAH. 2010. "A Corpus of Inscriptions Representing Slave Marks in Antiquity". *Memoirs of the American Academy in Rome* 55: 95-110. University of Michigan Press for the American Academy in Rome. https://www.jstor.org/stable/41419689.

KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE. 1986. *La enunciación.* Buenos Aires: Hachette.

KLEIN, HERBERT. S. 1986. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe.* Madrid: Alianza Editorial.

KONETZKE, RICHARD. 1953-1962. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica,* 5 vols. Madrid: CISC.

KREMENA, TODOROVA. 2001. "'I Will Say the Truth to the English People': The History of Mary Prince and the Meaning of English History". *Texas Studies in Literature and Language* 43, núm. 3. University of Texas.

LE BRETON, DAVID. 2001. *El silencio.* Madrid: Sequitur.

LLOYD, GEOFFREY. 1996. *Las mentalidades y su desenmascaramiento.* Madrid: Siglo XXI.

LLOYD GARRISON, WILLIAM. 2010. "Prefacio". En *Vida de un esclavo americano. Escrita por él mismo,* Frederick Douglass. Madrid: PF Editores.

LÓPEZ, ALBERTO. 2018. "Mary Prince, la primera esclava negra que escribió su autobiografía". *El País,* 1 de octubre. https://elpais.com/cultura/2018/10/01/actualidad/1538375550_039677.html.

LOVEJOY, PAUL. 2002. "Identidade e a Miragem da etnicidade. A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as américas". *Afro-Asia* 27: 9-39.

LOVEJOY, PAUL. 2006. "Gustavus Vassa, alias Olaudah Equiano, on the Mosquito Shore: Plantation Overseer cum Abolitionist" (ponencia sin publicar). Simposio Esclavitud, Cultura, y Religión. Cahuita, Costa Rica, 11-14 de febrero.

LOVEJOY, PAUL y Robin Lawe, eds. 2001. *The Biography of Muhammad Gardo Baquaqua.* Princeton.

LUIS, WILLIAM. 2007. "Introducción y notas". En *Autobiografía de Juan Francisco Manzano y otros escritos.* Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

LUNDY, BENJAMIN, ed. 1830. *The Genius of Universal Emancipation. A Monthly Periodical Work* I, abril. Washington y Baltimore.

LYSIK, MARTA. 2007. "Multiple Trajectories of Slavery: Cristina Garcia's Monkey Hunting as a Transnational Neo-Slave Narrative". En *Revisiting Slave Narratives II,* editado por Judith Misrahi-Barak, 275-296. Montepellier: Université Paul-Valery.

MANZANO, JUAN FRANCISCO. 2015. *Autobiografía,* edición facsimilar y anotada por Alex Castro. Cuba: Ediciones Matanzas.

MARTÍNEZ PULIDO, CAROLINA. 2015. “La exhibición pública de una mujer de color. ¿Había que recurrir a un espectáculo cirsense?”. En *Mujeres con ciencia*. https://mujeresconciencia.com/2015/07/22/la-exhibicion-publica-de-una-mujer-de-color-habia-que-recurrir-a-un-espectaculo-circense/#comments.

MINTZ, SIDNEY y Richard Price. 2003. *O nascimento da cultura afroamericana.* Río de Janeiro: Pallas.

MOLLOY, SYLVIA. 1989. “From Serf to Self: The Autobiography of Juan Francisco Manzano”. *MLN* 104, núm. 2: 393-417.

MONTOLÍO, CELIA. 1999. “Introducción”. En *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el Africano. Escrita por él mismo.* Madrid: Ediciones Miraguano.

MORENO, DANIEL. 2018. “Introducción”. En *La cabaña del tío Tom,* Harriet Beecher Stowe. Ciudad de México: Porrúa.

MORENO FRAGINALS, M. 1978. *El ingenio,* tomo I, 163-164. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

MORGAN, KENNETH. 2017. *Cuatro siglos de esclavitud trasatlántica*. Barcelona: Planeta de Libros.

MURPHY, GERALDINE. 1994. “Olaudah Equiano, Accidental Tourist”. *Eighteenth-Century Studies* 27: 551-568.

NARVAJA DE ARNAUX, ELVIRA. 2009. *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo.* Buenos Aires: Santiago Arcos.

NASCIMENTO DOS SANTOS, DIANA. 2013. “Memoria y representación del barco y del mar en la travesía y la migración forzada”. *Afro-Hispanic Review* 32, núm. 1: 115-128.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. 1985. *La gaya ciencia.* Caracas: Monte Ávila Editores.

OLNEY, JAMES. 1984. “I Was Born. Slave Narratives. Their Status as Biography and Literature”. *Callaloo,* núm. 20: 46-73. The Johns Hopkins University Press. https://www.jstor.org/stable/2930678.

ORTIZ, FERNANDO. 1990. *Glosario de afronegrismos.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

PATON, DIANA. 2001. “Punishment, Crime and the Bodies of Slaves in Ighteenth-Century Jamaica”. *Journal of social history,* verano. Oxford University Press.

PAVÓN CHALÁ, ADALBERTO IVÁN. 2020. "La educación en la Real Audiencia de Quito. Restricciones a los negros durante el siglo XVIII". Tesis doctoral, Universidad de Oviedo.

PAZ, OCTAVIO. 1972. *El arco y la lira.* México: Fondo de Cultura Económica.

POTTER, JONATHAN. 1998. *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social.* Barcelona: Paidós.

POUCHET, SANDRA. 1992. "The Heartbeat of a West Indian Slave: The History of Mary Prince". *African American Review* 26.1: 131-146.

PRINCE, MARY. 2006. *The History of Mary Prince. A West Indian Slave*. http://www.gutenberg.org/ebooks/17851.

PRINGLE, THOMAS. 2006. *In The history of Mary Prince (1831). A West Indian Slave. Related by Himself.* www.gutenberg.org.

RAUWERDA, A. M. 2001. "Naming, Agency, and 'A Tissue of Falsehoods' in The History of Mary Prince". *Victorian Literature and Culture* 29, núm. 2: 397-411. Cambridge University Press. https://www.jstor.org/stable/25058560.

RESTREPO, HENAO. 2010. "Los hijos de Changó. La epopeya de la negritud en América". En *Changó, el gran Putas,* Manuel Zapata Olivella. Bogotá: Ministerio de República de Colombia-Biblioteca de Cultura Afrocolombiana.

REVELLO, JOSÉ TORRE. 1940. *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española.* Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas.

REVELLO, JOSÉ TORRE. 1960. "Las cartillas para enseñar a leer a los niños en America Española". En *Thesaurus,* tomo C-V, núms. 1, 2 y 3. Centro Virtual Cervantes.

ROBINSON, JAMES A. 1994. "El equilibrio de América Latina". *Perspective* 29: 133-140.

RODRIGO Y ALHARILLA, MARTÍN. 2018. "Sobre negreros y esclavos", entrevista a Martín Rodrigo y Alharilla por Salvador López Arnal. *El viejo topo*, núm. 360, enero: 44-52

ROSAL, MIGUEL. 2013. "Carimba. Las marcas de los esclavos en el Buenos Aires colonial". *Estudios Históricos,* año V, núm. 10. CDHRP.

ROTH, JULIA. 2012. "Diálogo decolonial, narrativas de esclavos y eurocentrismo". En *La diáspora africana. Un legado de resistencia y emancipación*, editado por M. L. Machado Caicedo, 167-177. Santiago de Cali: Instituto

Nacional Nederlands slavernijverleden en efernis-Fundación Universtaria Clarentiana-Universidad del Valle.

RUIZ, ELIO. 2009. "La invisibilidad de Manzano". *Afro-Hispanic Review* 28, núm. 1: 167-183.

SACKS, OLIVER. 1998. *Con una sola pierna.* Barcelona: Anagrama.

SACO, JOSÉ ANTONIO. 1877. *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días,* tomo III. Barcelona: Imprenta Jaime Jepús.

SANTIAGO, SILVIANO. 2012. "El entre-lugar del discurso latinoamericano". *Una literatura en los trópicos.* Santiago de Chile: Escaparate Ediciones.

SAYEG HELÚ, JORGE. 1991. *El constitucionalismo social mexicano. La integración constitucional de México (1808-1853),* tomos II y III. México: Cultura y Ciencia Política.

SCHIFFRIN, DEBORAH. 2012. *Discourse markers.* Cambridge: Cambridge University Press.

SEKORA, JOHN. 1988. "Is the Slave Narrative a Species of Autobiography?". En *Studies in Autobiography,* editado por James Olney, 99-111. Nueva York: Oxford University Press.

SHEPHERD, SUSAN. 1985. "On the Functional Development of Repetition in Antiguan Creole". En *Historical Semantics: Historical Word-Formation,* editado por Jacek Fisiak. Berlín: Mouton Publishers.

SIMMONS, MELINDA. 2009. "Beyond 'Authenticity': Migration and the Epistemology of 'Voice' in Mary Prince's History of Mary Prince and Maryse Condé's I, Tituba". *College Literature* 36.4. Johns Hopkins University Press.

SMITH FOSTER, FRANCES. 1994. *Witnessing Slavery, The Development of Ante-bellum Slave Narratives,* 2ª. ed. Wisconsin Studies in Autobiography.

SNEAD, JAMES. 1981. "On Repetition in Black Culture". *Black American Literature Forum* 15: 146.

SOLANO ESCOLANO, DAMIÁN. 2021. "En el umbral del horror. Técnicas y funciones del terror en Autobiografía de un esclavo de Juan Francisco Manzano". *Latin American Research Review* 56, núm.1: 113-125. https://doi.org/10.25222/larr.747.

SONTAG, SUSAN. 2003. *Ante el dolor de los demás.* Madrid: Santillana.

SOUZA FILHO, B. 2004. *Cuerpos, horcas y látigos. Esclavitud y espectáculo punitivo en el Brasil decimonónico*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

SPERATTI-PIÑERO, EMMA SUSANA. 1981. *Pasos hallados en El reino de este mundo*. México: El Colegio de México.

SPIVAK, GAYATRI. 1990. *The Post- Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Nueva York: Routledge.

TARDIEU, JEAN PIERRE. 1997. *Los negros y la Iglesia en el Perú,* tomo II. Quito: Abya-Yala (842).

Testimonios de la esclavitud en la Nueva Galicia. 1985. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.

TODOROVA, KREMENA. 2001. "'I Will Say the Truth to the English People': The History of Mary Prince and the Mean ing of English History". *Texas Studies in Literature and Language*, núm. 43: 285-302.

TOMICH, DALE. 1974. "Reconstructing the History of a Plantation Community: Stanley Stein's Vassouras". En *Microhistoria de esclavas y esclavos.* Castelló: Universitat Jaume I.

VILA VILAR, ENRIQUETA. 2000. "La evangelización del esclavo negro y su integración al mundo americano". En *Mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos,* Berta Ares y Alessandro Stella. Sevilla: Escuela de Estudios Hipano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

WARREN, KIM. 2005. "Literacy and liberation". *Reviews in American History* 33: 510-517. The Johns Hopkins University.

WILLIAMS, JAMES. 1997. *Narrative of James Williams, an American Slave*. Chapel Hill: Academic Affairs Library, University of North Carolina.

ZAPATA OLIVELLA, M. 2010. *Changó el gran putas*. Ministerio de República de Colombia, Biblioteca de Cultura Afrocolombiana.

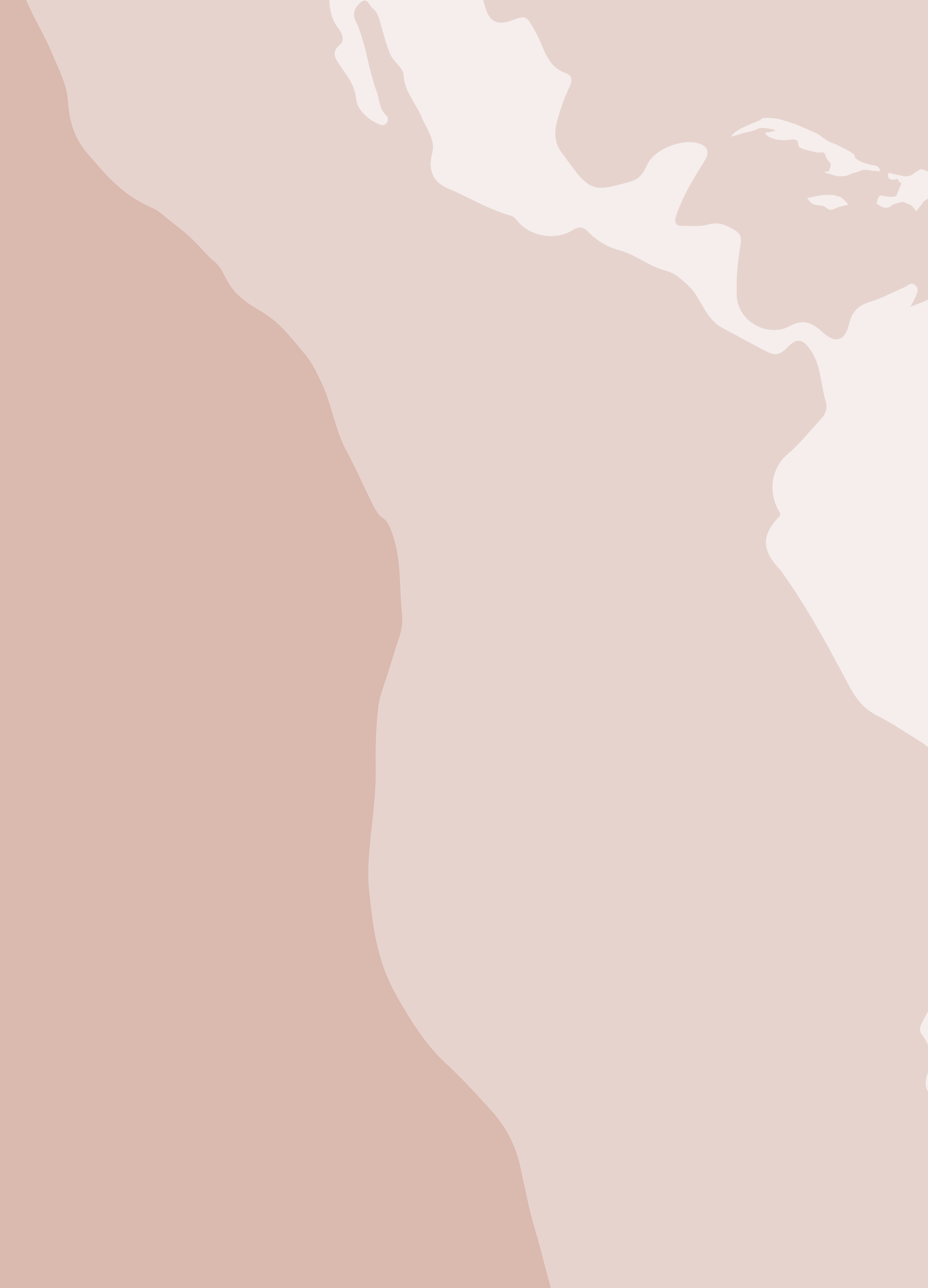
ZEUSKE, MICHAEL. 2018. "Towards a microhistory of the enslaved". En *El tabaco y la esclavitud en la rearticulación imperial ibérica (S. XV-XX),* nueva edición [en línea]. Évora: Publicações do Cidehus. http://books.openedition.org/cidehus/5987.

AUTOR

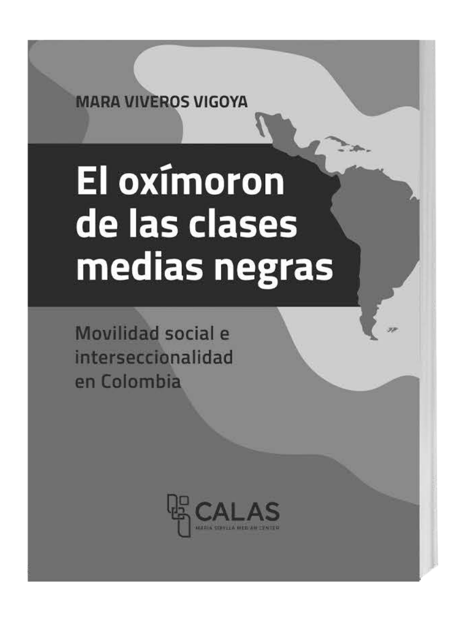


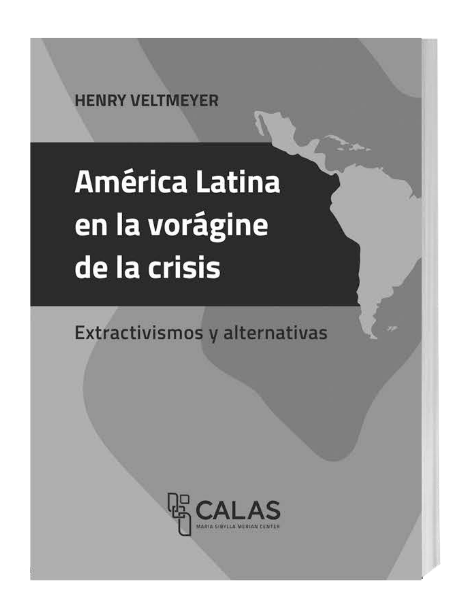
Gerardo Cham

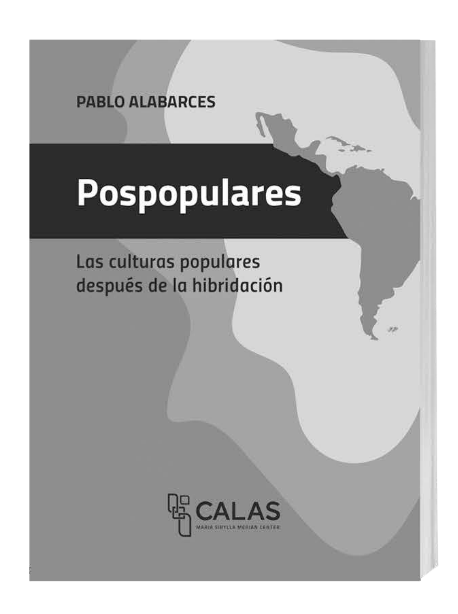
Doctor en Análisis del Discurso por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido codirector fundador del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS). Trabaja como profesor titular en la Universidad de Guadalajara. Sus investigaciones se centran en aspectos de racismo, violencias, discriminación y poder en narrativas de y sobre afrodescendientes, especialmente en América Latina. Como narrador literario ha publicado seis novelas.

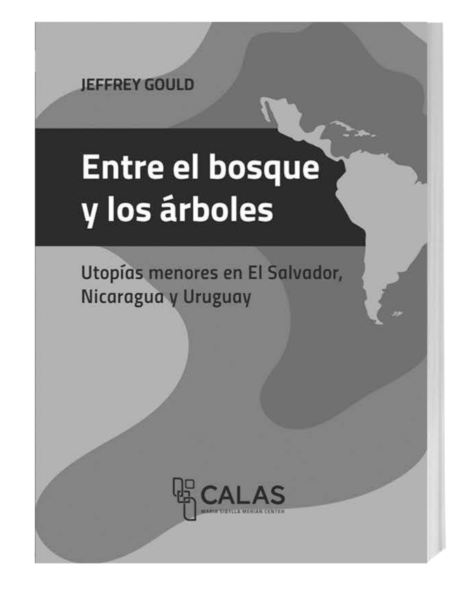


OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN









Narrativas de exesclavizados afroamericanos.
Conflictos de autoría

Coordinación editorial
Iliana Ávalos González

Jefatura de diseño
Paola Vázquez Murillo

Cuidado editorial
Sofía Rodríguez Benítez

Diseño de la colección
Paola Vázquez Murillo
Pablo Ontiveros